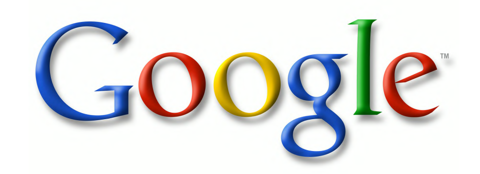
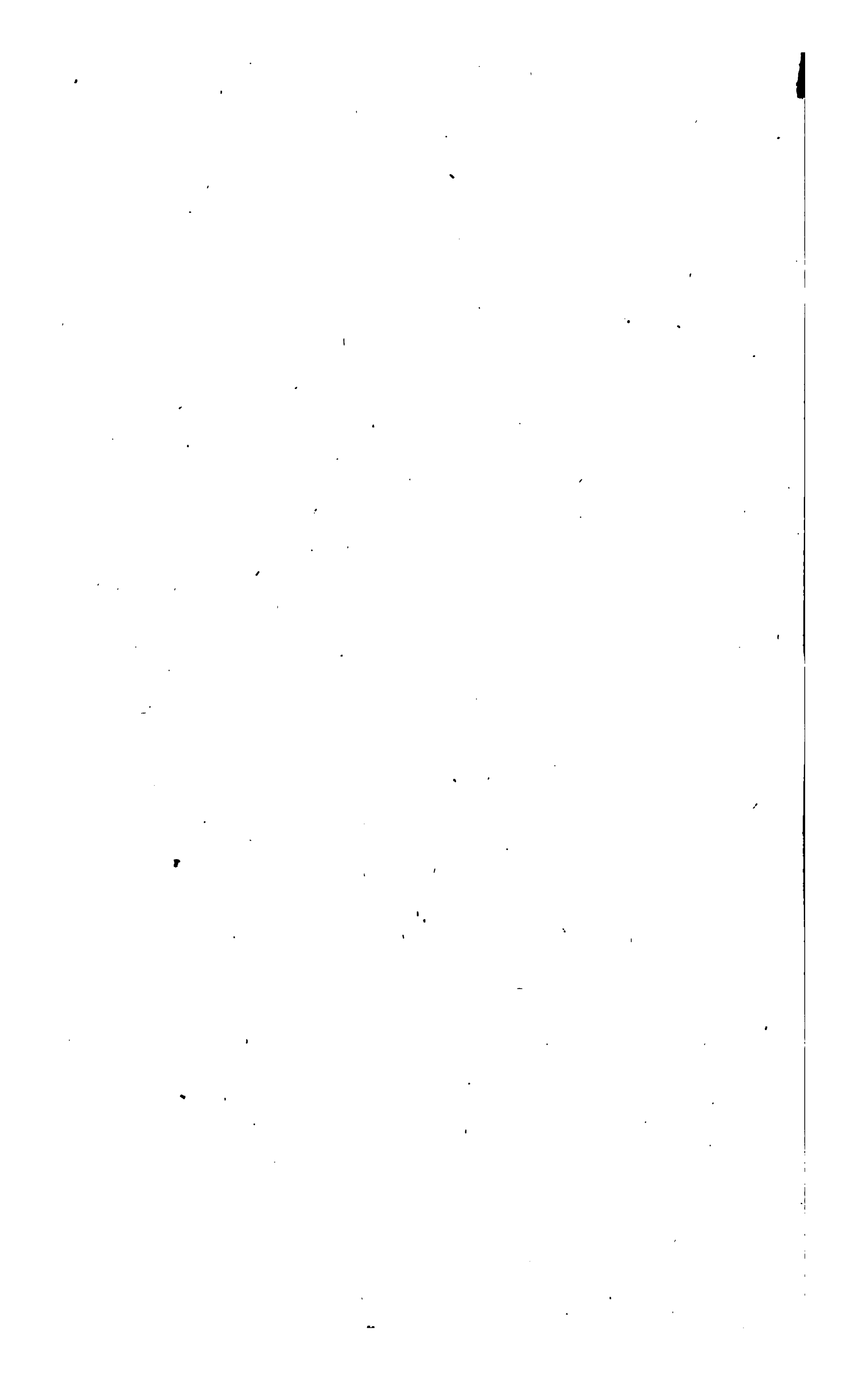




585.6
Kern
1838


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος ἀληθεια ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.



Der

Brief Jakobi,

untersucht und erklärt

von

Dr. Friedrich Heinrich Kern,

ordentlichem Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen.

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1838.



Vorrede.

Die Untersuchung über den Brief Jakobi, deren Resultat ich zuerst in die hiesige theologische Zeitschrift, Jahrg. 1835., Heft 2., niederlegte, habe ich in dieser Schrift von neuem aufgenommen. Credner's indessen erschienene Einleitung in das N. T. enthält über die Person des Jakobus eine so genaue Erörterung, daß ich dadurch selber zu einer neuen Erforschung des Gegenstandes veranlaßt wurde. An dasjenige, worin mich Credner von seiner Ansicht überzeugt hat, habe ich mich gerne angeschlossen; wer sich nur um die Wahrheit bemüht, der nimmt gerne von einem Andern dasjenige an, was dieser ihm richtiger erkannt zu haben scheint. Da, wo ich Crednern nicht glaubte beistimmen zu können, habe ich meine Gründe sorgfältig angegeben. Die Auffassung des inneren Charak-

ters des Briefs Jakobi hat sich mir so, wie ich sie mir das erstemal bildete, auch in der erneuerten Forschung im Wesentlichen als richtig bestätigt. Dagegen wurde mir der von mir früher gezogene Schluß auf den Ursprung des Briefs zweifelhaft. Um ein unbefangenes und reines Ergebniß zu gewinnen, habe ich die äussere Kritik, und die innere Kritik, und das durch beide vermittelte Resultat in Hinsicht auf den Ursprung des Briefs scharf von einander geschieden; und so gelangte ich nun auch zu einem anderen Ziele, als das erstemal. Diese kritische Untersuchung wollte ich jedoch nicht wieder aufnehmen, ohne mit ihr auch einen Commentar über den Brief zu verbinden. Die Erforschung des inneren Charakters des Briefs Jakobi beabsichtigte schon von vornherein die tiefere Erkenntniß der Eigenthümlichkeit seines Verfassers und seiner Lehre, und der Verhältnisse, unter welchen er schrieb. Sollte dieser Zweck vollständig erreicht werden, so mußte sich eine hierauf sich beziehende Erklärung des ganzen Briefs an die kritische Untersuchung anschliessen. Hiefür interessirte ich mich um so mehr, als eine den neueren Untersuchungen über die Paulinischen und über die Johanneischen Briefe an die Seite tretende Bearbeitung des Briefs Jakobi nach der ihm eigenthümlichen Richtung ein wissenschaftliches Bedürfniß ist. Schnecken-

burger's Commentar, wie vorzüglich auch, macht meine Bearbeitung nicht überflüssig, da jener von einem anderen Hauptgesichtspunkte ausgeht, als ich. Dabei konnte ich bei der Aufgabe, die ich mir gesetzt hatte, mich weder in Vergleichungen der Schriften der Kirchenväter und der Reformatoren einlassen, wie sie Gebser in seinem Commentar angestellt hat, (nur aus Calvin habe ich öfters Einiges beigebracht, was mit meinem Zwecke unmittelbar zusammenhieng,) noch auch in eine beurtheilende Zusammenstellung der verschiedenen Auslegungen, welche der Brief Jakobi erfahren hat; in der letzteren Hinsicht konnte ich und mußte ich ohnehin Theile's umfassende Arbeit voraussetzen. Ich für meinen Theil erstrebte durch die in innerem und wechselseitigem Zusammenhange mit einander stehende Einleitung und Erklärung eine auf sorgfältige Sprach- und Geschichtforschung gebaute, und in theologischem Geiste angestellte und durchgeführte Reconstruction des Gedankenkreises des Jakobus, zu dem Behufe, daß neben der wesentlichen Einheit seiner Ideen mit dem Geiste des Urchristenthums hinwiederum der eigenthümliche Unterschied seiner Richtung, und seiner Stellung in seinen Verhältnissen, und seiner hiernach bestimmten Lehre zur klaren Anschauung käme; damit hierdurch die von der neueren Wissenschaft ge-

forderte Auffassung und Darstellung der biblischen Theologie einen weiteren Beitrag zu ihrer sicheren Grundlegung erhielte. Dient meine Arbeit zur Förderung dieses Zweckes, so ist mein Wunsch erreicht.

Tübingen den 28. September 1837.

Dr. Kern.

Einleitung.

Der Brief Jakobi ist einer der sogenannten katholischen Briefe. Indem demselben hierdurch seine Stellung im neutestamentlichen Kanon bezeichnet wird, so beginnt eben hievon die einleitende Betrachtung am angemessensten.

Als gemeinschaftliche Benennung der sieben Briefe, welche unter dem Namen der katholischen zusammengefaßt werden, findet sie sich in den uns erhaltenen kirchlichen Schriften seit dem vierten Jahrhundert; daß sie jedoch schon vor dem Kirchenhistoriker Eusebius aufgekommen war, ergiebt sich aus der Anführungsformel, mit welcher sich Eusebius auf diese Briefe beruft, wenn er sagt (z. B. H. E. 2, 23.): die sieben sogenannten katholischen Briefe. Augenscheinlich ist es, daß dieser Name als gemeinschaftlicher, technischer Name für die sieben Briefe mit der Sammlung des neutestamentlichen Kanons zusammenhängt, und diese Briefe, welche so heissen, von den paulinischen unterscheidet *). Könnte hiernach beim ersten Anblicke die einfachste Erklärung des Ausdrucks diese scheinen **), katholische Briefe heisse so viel, als αἱ λοιπαὶ ἐπιστολαὶ καθόλου, d. i. reliquarum, non paulinarum, epistolarum, quae ab app. profectae sunt, summa: so wird doch diese Erklärung weder durch den bekannten Sprachgebrauch der Kirchenväter unterstützt, noch ist sie im Uebrigen der Geschichte angemessen. Denn noch ehe sich der Ausdruck „katholische Briefe" als gemeinsame Benennung findet, werden einzelne dieser Briefe na-

*) Vgl. ausser den bekannten Einleitungen in's N. Test. Lücke in den Studien, Jahrg. 1836. S. 643. ff.

**) Vgl. Hug, Einl. in's N. Test. 2, S. 496. ff. 3e Ausg.

mentlich der erste des Petrus und der erste des Johannes, mit dem Namen eines katholischen Briefs bezeichnet, so daß die Zusammenfassung der sieben jetzt sogenannten Briefe unter dem Namen der katholischen erst später aufgekommen seyn muß, als sie zu Einem, von den paulinischen Briefen unterschiedenen, Ganzen gesammelt wurden; und daß diese gemeinsame Benennung die Sammlung verband, nachdem und weil schon die einzelnen Briefe zuvor als katholische bezeichnet wurden.

Sehen wir nun von anderen, hier nicht weiter zu berücksichtigenden, Erklärungsversuchen ab, so bietet sich als die unmittelbar sich empfehlende Erklärung diese dar, wornach katholische Briefe als solche gefaßt werden, die an einen allgemeinen Leserkreis gerichtet sind, und die, wie dieß in der Natur einer solchen allgemeinen Bestimmung liegt, allgemeiner auch ihrem Inhalt nach erscheinen. Diese Erklärung hat den frühesten Sprachgebrauch für sich. Wo der Ausdruck καθολικός von Schriften gebraucht vorkommt, paßt die Bedeutung: allgemein in ihrer Bestimmung, gerichtet an einen allgemeineren Kreis von Lesern. In diesem Sinne nennt der alexandrinische Clemens, Strom. 4, 15., das nach Apg. 15, 22—29. erlassene Schreiben der Apostel und der Gemeinde zu Jerusalem τὴν ἐπιστολὴν τὴν καθολικὴν — εἰς τοὺς πιστούς. In diesem Sinne heißt der Brief des Barnabas ἐπιστολὴ καθολικὴ bei Orig. c. Cels. I, 63. Daß auch schon das christliche Alterthum in diesem Sinne die Benennung der katholischen Briefe auffaßte, ersieht man aus des Oecumenius Vorwort zum Brief Jakobi, worin Lücke a. a. O. S. 644. mit Recht eine hergebrachte Tradition anerkennt: καθολικαὶ λέγονται αὗται (αἱ ἐπιστολαὶ) οἱονεὶ ἐγκύκλιοι. Denn, setzt Oecumenius hinzu, sie seyen nicht im Besonderen einer einzelnen Gemeinde, wie die paulinischen Briefe, sondern überhaupt den Glaubigen gewidmet. Nun sind zwar nicht alle der sieben katholischen Briefe encyclischer Natur, sondern zwei derselben, 2 und 3 Joh., sind Privatschreiben an einzelne Personen; allein sofern diese beiden Briefe sich wie ein Anhang zum ersten johanneischen Briefe betrachten lassen, und insofern ja von anderen Briefen, die wirklich encyclischer Natur

sind, die Benennung ausgieng, und diese hierauf auch auf die übrigen in die Sammlung aufgenommenen Briefe übergetragen wurde, so wird in der gegebenen Erklärung nichts verändert. Auch treten auf diese Weise die katholischen Briefe in eine genaue Beziehung des Namens zu den paulinischen Briefen. Die Sache verhält sich nämlich auf folgende Weise.

Von den zum neutestamentlichen Kanon gehörigen Briefen, worunter bis auf Origenes ausser den paulinischen Briefen, von welchen die erste Sammlung ausgegangen war, und zu welchen sodann die anderen beigefügt wurden, nach dem übereinstimmenden Urtheile der Kirche nur der erste Brief des Petrus, und der erste des Johannes waren (beide Homologumenen), wurden ursprünglich eben diese beiden Briefe als Umlaufschreiben durch den Namen katholischer Briefe, d. i. Briefe von allgemeiner Bestimmung, von den paulinischen Briefen unterschieden, als solchen, die an bestimmte einzelne Gemeinden gerichtet sind. Als hierauf auch der Brief Jakobi, der zweite Brief Petri, und der Brief Judä, sowie 2 und 3 Joh., den übrigen katholischen Briefen zugesellt wurden, so wurde auch auf sie der Name katholischer Briefe mit um so mehr Recht übergetragen, als wirklich die Briefe Jakobi, Judä und 2 Petri von allgemeiner Bestimmung sind; und so nun wurde diese Sammlung apostolischer Briefe als σύνταγμα ἐπιςολῶν καθολικῶν der Sammlung der paulinischen Briefe entgegengestellt. In dieser Hinsicht also steht die Sammlung der katholischen Briefe in genauer, obwohl zunächst doch nur äußerlicher Beziehung zu der Sammlung der paulinischen Briefe; und die katholischen Briefe, abgesehen von 2 und 3 Joh., behaupten durch ihren encyclischen Charakter eine gewisse, aber soweit auch nur äußere Verwandtschaft und Gemeinsamkeit.

Bei genauerer Erwägung jedoch ergiebt sich uns auch eine innere Verwandtschaft der katholischen Briefe, und ein innerlich gemeinsamer Charakter, wodurch sie auch zu den paulinischen Briefen in eine anderweitige innerliche Beziehung kommen; und bei dieser Betrachtung stellt sich selbst auch der Name der katholischen Briefe noch unter einen neuen

Gesichtspunkt. Die christliche Wahrheit ist Eine; aber in ihrer Entwicklung ist sie von jeher von verschiedenen Seiten aufgefaßt worden; es haben sich verschiedene Richtungen in der christlichen Erkenntniß hervorgestellt; und Wissen und Leben hat sich durch mannichfaltige Gegensätze hindurch ausgebildet. Im Geiste Jesu Christi selber und in seinem eigenen Vortrag des Evangeliums ist das Christenthum unmittelbare Einheit; und obwohl innerlich bestimmt sich ausscheidend von dem ihm nur zur Vorbereitung dienenden Judenthum, hat es doch äußerlich diese Scheidung noch nicht vollzogen. Nach dem Hingang Jesu verblieb es ebenfalls zunächst noch bei dem äußerlichen Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum, und der innerste Geist des Christenthums trat nur allmählich in's Bewußtseyn. Die erste bis auf den Grund durchgreifende Entscheidung erfolgte durch den Apostel **Paulus**; und so trat als **Hauptrichtung** für die christliche Erkenntniß und für das christliche Leben die **paulinische** hervor. Aber die paulinische Ausprägung der christlichen Lehre wirkte nun auch auf diejenige Erkenntniß zurück, welche bisher das Christliche an das Jüdische mit einer Unbefangenheit, die sich darüber keine weitere Rechenschaft gab, angeknüpft hatte. Jetzt, da Paulus das Christliche so bestimmt vom Jüdischen ausschied, wurde auf der anderen Seite mit bestimmtem Bewußtseyn die Vermittlung des Christlichen und des Jüdischen gefordert und geltend gemacht; und so trat der paulinischen Richtung gegenüber die **jezt** als ihr Gegensatz anzuerkennende **judenchristliche Richtung**. Es war dieß kein absoluter Gegensatz gegen die paulinische Richtung. Das Christliche, zu dem man sich auf beiden Seiten bekannte, vereinigte beide Theile; aber über das Verhältniß des Jüdischen zum Christlichen war Differenz. Diese Differenz kam namentlich in der Lehre von der Rechtfertigung und ihrem Verhältniß zum Glauben und zu den Werken zur Erscheinung. So finden wir es im **Brief Jakobi**; und dieser Brief repräsentirt die **judenchristliche Richtung** des Christenthums im bestimmten Unterschiede von Paulus, und mit bestimmter Beziehung auf Paulus.

Gegensätze, wo sie sich hervorthun, fordern von selbst auch zur Ausgleichung auf. Die Bemühung, die paulinische und die judenchristliche Richtung mit einander zu vermitteln und zu versöhnen, dieß findet sich als das Eigenthümliche der Dokumente, welche uns die Geschichte als petrinische erhalten hat. Diesen Charakter haben unter den katholischen Briefen die beiden petrinischen Briefe; der zweite, übrigens entschieden unächte, spricht es sogar offen aus, 2 Petr. 3, 15. f.; und auch der Brief Judä nähert sich an. Diese petrinischen Schriften haben nicht minder, als der Brief Jakobi, eine bestimmte Beziehung auf die paulinische Lehre. Die paulinische Richtung des christlichen Erkennens und Lebens wurde übrigens von den Anhängern des Apostels Paulus zum Theil auf eine Weise verfolgt, daß hieraus vielfacher Mißbrauch und vielfache Verkehrtheit entstand, die sich auf die Lehre, wie auf das Leben, bezog. Paulus selbst eifert schon dagegen in seinen Briefen. Noch mehr mußte dieß für diejenigen anstößig seyn, die sich auf dem Standpunkte der judenchristlichen, oder auch der petrinischen Richtung befanden. An offener Mißbilligung konnte es nicht fehlen; und diese finden wir denn auch in den katholischen Briefen ausgesprochen. Im Brief Jakobi, in den beiden petrinischen Briefen und im Brief Judä wird gekämpft gegen die die paulinische Lehre verkehrende Denkweise, als bedürfe der Glaube keines thätigen Erweises in der Rechtschaffenheit des Lebens, und als schließe die christliche Freiheit Befreiung von der Vollbringung des sittlichen Gesetzes in sich.

Somit also ist innere Verwandtschaft der katholischen Briefe, wie wir sie indessen betrachtet haben, und innere Beziehung auf Paulus Lehre und Richtung unverkennbar. Eben so unverkennbar ist aber auch, daß die bisher in's Auge gefaßten katholischen Briefe die Tendenz haben, durch das, was sie zur Sprache bringen, auf die christliche Gemeinschaft im größeren Ganzen einzuwirken, und in der christlichen Erkenntniß und im christlichen Leben diejenige Uebereinstimmung zu fördern, welche den Verfassern der Briefe für das Heil der christlichen Kirche nothwendig schien. In diesem Betrachte

aber gewinnt der Name „katholische Briefe" zugleich noch eine anderweitige und tiefere Bedeutung, welche jedoch die zuvor anerkannte („Briefe von allgemeiner Bestimmung") nicht ausschließt, sondern sich vielmehr mit ihr, als die innere Seite einer und derselben Sache, verbindet. Die katholischen Briefe sind solche, deren allgemeine Bestimmung den Zweck der Regelung der kirchlichen Gemeinschaft im großen Ganzen und der Einstimmigkeit in Lehre und Leben hat. Es sind Briefe, die das katholische Interesse, d. h. das Interesse der großen, auf innere Einheit sich erbauenden, Kirche verfolgen.

Ganz besonders endlich haben die Richtung auf die Bewahrung und Förderung der reinen christlichen Erkenntniß und des reinen christlichen Lebens innerhalb der großen kirchlichen Gemeinschaft auch die johanneischen Briefe; von denen übrigens, wie natürlich, vorzugsweise nur der erste Brief in Betracht kommt. Indem der Antinomismus bekämpft, und auf ein praktisches, in der Liebe thätiges Christenthum gedrungen wird, berühren sich die johanneischen Briefe genau mit den übrigen katholischen Briefen. Aber während die johanneischen Briefe nicht undeutlich verrathen, daß sie aus einer schon mehr in sich geeinigten und consolidirten Kirche, in welcher die paulinische Grundlage unverkennbar ist, heraus geschrieben sind, wenden sie sich gegen einen anderen Gegensatz, als der zuvor hervortritt, nämlich gegen den häretischen, und zwar namentlich den, der die Person des Erlösers auf gnostische, hauptsächlich auf doketische Weise zersetzt, und damit die Erlösung gefährdet, und durch die falsche theosophische Spekulation das Leben verkehrt. Indem dagegen im ersten johanneischen Briefe die Sache der christlichen Wahrheit geführt wird, so stellt sich hiermit eine neue, der weiteren Entwicklung des Christenthums angehörige, Richtung in's Licht, die johanneische Richtung, deren negativer, antithetischer Charakter eben der Widerspruch gegen die gnostische Theosophie ist, der positive Charakter die ideal innerliche und geistige Auffassung des in der Person des Erlösers, als des Sohnes Gottes, sich concentrirenden, und Liebe und Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott

und Christus hervorbringenden Christenthums, bei treuer Festhaltung der realen, historischen Menschheit des Erlösers Jesus Christus.

So lernen wir demnach aus den paulinischen und den katholischen Briefen die Hauptrichtungen des Christenthums, wie dieses in der christlichen Urzeit sich entwickelte, kennen, die paulinische, die jakobus-judenchristliche, die vermittelnde petrinische, und die johanneische, — diese verschiedenen Richtungen in wechselseitiger innerlicher Beziehung zu einander.

Ist durch das Bisherige über die Stellung des Briefs Jakobi im neutestamentlichen Kanon und über sein Verhältniß zu den übrigen katholischen, sowie zu den paulinischen Briefen Rechenschaft gegeben, so wird die Eigenthümlichkeit dieses Briefs in der folgenden auf ihn im besonderen sich beziehenden Einleitung genauer in's Licht treten; und es ist hierauf die Aufgabe der Exegese, in der Erklärung dieses Briefs seinen Charakter im Einzelnen zu verfolgen und aufzuweisen. Die nachfolgende Einleitung aber wird I. die geschichtliche Ueberlieferung über den Brief Jakobi und seinen Verfasser, II. den inneren Charakter desselben darlegen, III. in der Wechselbeziehung von Nro. I. und II. auf einander über den Ursprung des Briefs verständigen.

I. Geschichtliche Ueberlieferung über den Brief Jakobi und seinen Verfasser.

Urkundlich, so weit uns die Denkmale des christlichen Alterthums noch zugänglich sind, wird mit diesem seinem Namen der Brief Jakobi zuerst von Origenes aufgeführt, wenn er in seinem Commentar zum Johannes (Tom. XIX. ed. de la Rue, IV. p. 306.) sich auf denselben mit diesen Worten bezieht: ἐὰν γὰρ λέγηται μὲν πίςις, χωρὶς δὲ ἔργων τυγχάνῃ, νεκρά ἐςιν ἡ τοιαύτη, ὡς ἐν τῇ φερομένῃ ἰακώβε ἐπιςολῇ ἀνέγνωμεν. Wenn hier der Brief φερομένη ἰακώβε ἐπιςολή genannt wird, so ist er damit zwar zunächst nur als der im Umlauf befindliche, bekannte bezeichnet, wie so bei Eusebius,

H. E. 3, 25., selbst der erste Brief des Johannes ἡ φερομένη ἰωάννȣ προτέρα heißt; allein wie Origenes und seine Zeit über den Brief Jakobi urtheilte, ergiebt sich aus dem Anstand, der genommen wurde, aus demselben einen dogmatischen Beweis zu führen; in welcher Hinsicht es anderwärts in dem Comment. in Joh. bei Origenes (Tom. XX. 10.) in Bezug auf die gleiche, wie zuvor, aus Jak. angeführte Stelle heißt: ἐ συγχωρηθὲν ἂν ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τό· πίςις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐςιν. Die Auktorität des Briefs Jakobi ließen sich also wohl die Einen gefallen, die Anderen aber nicht. Und warum dieß? Weil damals über seinen Ursprung (ob er wirklich einen Apostel zum Verfasser habe, oder nicht) die Stimmen getheilt waren. Eben daher wurde der Brief Jakobi von Origenes (bei Euseb. H. E. 6, 25.) noch nicht unter den kanonischen Schriften, unter welche nur die Homologumenen, d. h. die allgemein als ächt, nämlich als ächt-apostolisch, anerkannten gehörten, aufgeführt. Er war den ἀντιλεγόμενοις beigezählt, d. h. denjenigen in der Kirche im Umlauf befindlichen Schriften, welche zwar wohl von den Einen als wirklich apostolisch angesehen, von den Anderen aber widersprochen wurden: so daß sie, als beanstandet, dem Kanon nicht einverleibt werden konnten. So als eine unter die Antilegomenen einzureihende Schrift wird der Brief Jakobi von Eusebius, H. E. 3, 25., aufgeführt, und den Homologumenen gegenübergestellt. Noch bestimmter spricht sich Eusebius, H. E. 2, 23., aus. Nachdem er die Erzählung des Hegesippus von Jakobus, dem Bruder des Herrn, gegeben, fährt er am Schlusse derselben fort: τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ τὸν ἰάκωβον, ȣ̓ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιςολῶν εἶναι λέγεται (aber nicht: ab Hegesippo dicitur, sondern überhaupt: dicitur). ἰςέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· ȣ̓ πολλοὶ γȣ̃ν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς ȣ̓δὲ τῆς λεγομένης ἰȣ́δα, μιᾶς καὶ αὐτῆς ȣ̓́σης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείςαις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις. Der Brief Jakobi war also in den meisten Kirchen zwar als öffentliches Vorlesebuch (βιβλίον δεδημοσιευμένον) eingeführt; seine

Aechtheit aber war verdächtig (ἱστέον ὡς νοθεύεται). Worauf jedoch bezog sich der Verdacht an seiner Aechtheit? Darauf, daß sein apostolischer Ursprung im Anstand war? Oder darauf, daß es zweifelhaft war, ob der Brief wirklich von demjenigen Jakobus herrühre, den eine in der Kirche im Umlauf befindliche Tradition als den Urheber bezeichnete, nämlich Jakobus, dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, dessen Geschichte Eusebius zuvor nach Hegesippus berichtet hatte. Die erste, beschränktere Auffassung erscheint in Rücksicht auf des Eusebius Ausspruch über den neutestamentlichen Kanon (H. E. 3, 25.) als möglich. Indessen wenn bedacht wird, daß, wie wir später nachweisen werden, die Tradition über Jakobus, den Bruder des Herrn, selbst nicht einstimmig war, sondern die eine Tradition denselben von den Aposteln unterschied, die andere aber ihn mit dem Apostel Jakobus, nämlich dem jüngeren, identificirte, so fiel nach dieser lezteren Tradition der Zweifel an der Aechtheit des Briefs hinsichtlich seines Verfassers mit dem Zweifel an seinem apostolischen Ursprunge zusammen; und auf diese leztere Weise kann wohl auch Eusebius in dem Zusammenhange, in welchem er spricht, selber verstanden seyn wollen. Nicht anders spricht sich hierüber auch Hieronymus, de vir. illustr. 2., aus: Jacobus, qui appellatur frater domini, cognomento Justus, ... unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.

Gehen wir jetzt zurück über des Origenes Zeitalter, so finden wir den Brief Jakobi von den kirchlichen Schriftstellern, deren Werke wir noch besitzen, zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch gebraucht. Entschieden gilt dieß schon von dem römischen Clemens, und somit reicht die Bekanntschaft mit unserem Briefe bis in das Zeitalter der apostolischen Väter hinauf. Es wird später noch Veranlassung seyn, den Brief des römischen Clemens und den Brief Jakobi zu vergleichen; hier sey vorläufig nur auf Clem. 1 Cor. 10. 12. 17. 38. hingewiesen. Ungewisser ist es, ob in dem Hirten des Hermas wirk-

lich Bezugnahme auf den Brief Jakobi sich finde. Indessen wurde aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, Similit. 8, 6. nefandis verbis dominum insectati, nomen ejus negaverunt, quod super nos erat invocatum, vgl. Jak. 2, 7.; Mandat. 12, 5. si enim resistitis illi (diabolo), fugiet a vobis confusus, vergl. Jak. 4, 7. Mandat. 12, 6. qui potest vos salvos facere et perdere, vergl. Jak. 4, 12. Bestimmter jedoch verräth ein Ausspruch des Irenäus Kenntniß unseres Briefs, denn aus Jak. 2, 23. ist es ohne Zweifel entnommen, wenn es, Iren. adv. Haer. 4, 16. 2., heißt: Abraham ... credidit deo, et reputatum est illi ad justitiam, et amicus dei vocatus est. Der alexandrinische Clemens, der ebenfalls auf jenen Beinamen Abrahams, φίλος θεῦ, mehrmal sich bezieht, und der wenigstens in einer Stelle, Strom. 6, 18., auf den Brief Jakobi, 2, 8., anspielt, hat nach Euseb. H. E. 6, 14. mit den übrigen katholischen Briefen auch den Brief Jakobi (jedoch zugleich auch den Brief des Barnabas und die Apokalypse des Petrus, d. h. noch tiefer als die Antilegomena stehende Schriften) in seinen Hypotyposen commentirt, mithin von dem Brief Jakobi vollständige Kenntniß gehabt. Ob Tertullian in dieser, übrigens einzigen Stelle, adv. Jud. 2., auf Jak. 2, 23. sich bezogen habe, wie Credner *) will, mag dahin gestellt bleiben; aber gekannt muß Tertullian den Brief haben, da derselbe in seiner Zeit solchen Eingang in der Kirche gefunden hatte, daß der alexandrinische Clemens ihn zu erklären für angemessen achtete. Allein so wenig es nun befremdlich ist, daß der römische Clemens des Briefs Jakobi nicht namentlich gedenkt, da er sonst auch bei anderen Citaten eben so verfährt, so bemerkenswerth ist es, daß Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian, die doch die protokanonischen Schriften des N. Test. so oft namentlich anführen, und sie als heilige Schriften und als Norm des Glaubens anerkennen und gebrauchen, des Briefs Jakobi mit keiner Silbe eigens gedenken, noch denselben für Argumentationen zu Grunde legen. Es ergiebt sich hieraus, daß weder die genannten Kirchenväter selber, noch diejenigen Theile der

*) Einl. in das N. Test. 1, S. 609.

Kirche, innerhalb deren sie wirkten, in jener Zeit, d. h. gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hin, den Brief Jakobi als eine Schrift von apostolischem Ursprung betrachteten; denn die Canonicität einer zu den neutestamentlichen Büchern zu rechnenden Schrift führen sie auf ihren apostolischen Ursprung zurück, der dann auch für die Inspiration derselben, das Fundament der Glaubensnorm, bürgt.

Jedoch noch ehe in der übrigen Kirche der Brief Jakobi zu demjenigen Ansehen gelangte, vermöge dessen seiner, von Augustin *) eingeleiteten, Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon kein Hinderniß weiter entgegenstand, war derselbe bereits in den neutestamentlichen Kanon der syrischen Kirche aufgenommen. Als einen integrirenden Theil des Kanons dieser Kirche zeigt ihn, — und zwar ihn mit dem Hebräerbrief allein unter den Antilegomenen, — die syrische Peschito, welche den Kanon dieser Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts kund giebt. Dahin spricht sich auch das Zeugniß des Cosmas Indicopl. bei Montfaucon coll. nov. II. p. 292. aus: *παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι ὀυχ εὑρίσκονται· λέγω δὲ ἰακώβου, πέτρου καὶ ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ' αὐτοῖς.* Die syrische Kirche muß also unserem Briefe schon frühzeitig entweder apostolischen Ursprung selber zugeschrieben haben, oder wenigstens denselben als die Schrift eines dem apostolischen Zeitalter angehörenden Mannes von apostolischem Ansehen betrachtet haben.

Eine besonders wichtige Gewährschaft hätte der Brief Jakobi an dem ersten Brief Petri, wenn es sich mit Entschiedenheit erhärten ließe, daß in diesem auf jenen Rücksicht genommen sey. Erwägt man jedoch die in Anschlag gebrachten Parallelstellen genauer, so bleiben in der That nur zwei Stellen übrig, wo die Verwandtschaft beider Briefe augenfälliger ist. Jene zwei Stellen sind Jak. 1, 2. f. vgl. 1 Petr. 1, 6. f. Jak. 4, 6. f. 10. vgl. 1 Petr. 5, 5. ff. In der That wird man,

*) Vergl. De Wette, Einleit. in das A. und N. Test., 1, S. 54. 3te Ausg.

wofern aus anderweitigen Gründen die Priorität des Briefs Jakobi bereits feststeht, nicht ungeneigt seyn, theils aus Rücksicht auf die kirchliche Stellung der petrinischen Richtung überhaupt, theils auf das anderweitige Abhängigkeits-Verhältniß des ersten petrinischen Briefs von den paulinischen Briefen, eine Abhängigkeit des 1. Br. Petri auch von dem Briefe Jakobi anzuerkennen. Allein so lange die Frage über den Ursprung des Briefs Jakobi selber noch eine schwebende ist, hat die Vergleichung dieses Briefs und des Briefs Petri nichts Entscheidendes, weil sich die zweite der angeführten petrinischen Stellen auch als eine Reminiscenz aus dem 5ten und 6ten Capitel des Epheserbriefs, dessen ganze Anlage dem ersten petrinischen Briefe zum Vorbilde diente, ansehen ließe, so daß dann auch namentlich die Zusammenrückung der Ermahnung zur Demüthigung unter Gott und der Warnung vor den Angriffen des Teufels ihre Erklärung fände. Dann bliebe nur noch die eine Parallele zwischen Jak. 1, 2. f. und 1 Petr. 1, 6. f., welche, als die eine, insofern weniger Beweiskraft hätte, da es nicht sowohl um den Gedanken, der ein gewöhnlicher und oftmals vorgetragener ist, als vielmehr eigentlich nur um die Form des Ausdrucks „τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίςεως“ sich handelte.

Bis hieher ist das Resultat dieses: zwar in der syrischen Kirche ist noch vor Ablauf des zweiten Jahrhunderts der Brief Jakobi dem neutestamentlichen Kanon beigefügt; in der übrigen Kirche aber ist er bis in's vierte Jahrhundert davon ausgeschlossen, sein Ursprung steht im Zweifel, und die angesehensten Kirchenlehrer behandelten ihn nicht wie eine von einem Apostel geschriebene Schrift.

Wie konnte dieß so geschehen? Den nächsten Aufschluß hierüber suchen wir in der Erforschung der Person des Verfassers unsers Briefs.

Die Zuschrift des Briefs selbst, Jak. 1, 1., eignet denselben „dem Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht,“ zu; und nach Eusebius, H. E. 2, 23. (vgl. oben), und nach Hieronymus, de vir. illustr. 2. (s. oben), war es eine in der Kirche hergebrachte Aussage (a. a. O. εἶναι λέγεται), der Brief

sey von Jakobus, dem Gerechten, dem Bruder des Herrn, dem ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, geschrieben. Zwar erst bei Eusebius also findet sich diese Aussage über Jakobus, den Bruder des Herrn, als Verfasser des Briefs. Indessen ist kein Grund, es zu läugnen, daß dieß auf alter Tradition beruhte. Nur scheint es nicht, als ob deßwegen mit dieser Bestimmtheit, wie von Credner geschehen ist (a. a. O. S. 590. §. 214.), behauptet werden kann, die Zweifel über die Zulassung unsers Briefs in den Kanon haben sich ursprünglich nur auf die Beantwortung der Frage bezogen: ist Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Apostel oder nicht? „Ein Gesichtspunkt," setzt Credner hinzu, „welchen die Kritik bei unserem Briefe immer hätte festhalten sollen. Dieß ist jedoch nicht geschehen, vielmehr sind die bei Lösung obiger Frage Entstandenen Zweifel später irrthümlich auf ursprünglich gar nicht vorhandene Zweifel über Jakobus, den Bruder des Herrn, als Verfasser des Briefs, bezogen worden, wodurch die ganze Untersuchung über unseren Brief bis auf die Gegenwart herab in gränzenlose Verwirrung gerathen ist. Die ersten Spuren dieser Verwechslung zeigen sich bei Eusebius, bestimmter noch trägt sie Hieronymus vor." Davon hat mich allerdings Credner überzeugt, daß die Verwirrung hauptsächlich von der Unsicherheit herrührt, in die man über das Verhältniß zwischen Jakobus, dem Bruder des Herrn, und Jakobus, dem Apostel, gerathen war; aber ob ursprünglich, d. h. von da an, da man sich in der Kirche mit der Frage, von wem der Brief Jakobi herrühre, beschäftigte, daran gar nicht gezweifelt worden sey, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, der Verfasser des Briefs sey, dafür fehlen wenigstens die historischen Data, so daß sich hierüber nicht so kategorisch urtheilen läßt; und dem Zeugniß des Eusebius wird selbst wieder von seinem Werth entzogen, wenn man von ihm die Verwirrung beginnen läßt. Es darf mithin durch das, was Credner sagt, nicht schon zum voraus einer das Resultat über den Ursprung des Briefs durch innere Kritik herbeiführenden Untersuchung vorgebeugt werden; sondern erst, wenn auch das Ergebniß der inneren Kritik zu-

trifft, haben wir das Recht, für die Annahme uns zu entscheiden, daß die ursprünglichen Zweifel an der Entstehung des Briefs Jakobi **nur** so zu fassen seyen, wie **Credner** sie faßt. Würde dagegen die innere Kritik nöthigen, den Brief für ein Produkt aus der nachapostolischen Zeit zu erkennen, so müßte dann das Recht vorbehalten seyn, schon die ursprünglichen Zweifel an der Entstehung unsers Briefs eben sowohl auf Jakobus, den Bruder des Herrn, als den von den Aposteln zu unterscheidenden, wie auf ihn, als den etwa mit einem Apostel zu identificirenden, zu beziehen. Uebrigens soll durch diese Bemerkung nicht zu Gunsten einer schon vorher feststehenden Ansicht vorgegriffen, sondern es soll nur Raum behalten werden für die freie Untersuchung. Mit dieser Restriktion kehren wir zurück zu der Erforschung der Frage: wer Jakobus, der Gerechte, der Bruder des Herrn, gewesen, er, der nach dem Zeugniß des Eusebius, ohne Zweifel vermöge alter Tradition in der Kirche, für den Verfasser des nun im neutestamentlichen Kanon befindlichen Briefs Jakobi gehalten wurde?

Die hierüber aus dem kirchlichen Alterthum uns zugekommene Ueberlieferung ist nicht mit sich selber einstimmig, sondern geht in zwei einander entgegengesetzte Aussagen auseinander, indem die eine Aussage Jakobus, den Bruder des Herrn, von den Aposteln unterscheidet, und ihn als wirklichen Bruder Jesu nimmt, die andere aber ihn als einen Apostel bezeichnet, und ihn für einen Bruder Jesu im weiteren Sinne, für einen mit Jesus durch nahe Verwandtschaft verschwisterten, ansieht. Fassen wir die eine und die andere Aussage näher ins Auge.

1) Die Aussage, welche Jakobus, den Bruder des Herrn, von den Aposteln unterscheidet.

Die ganz unumwundene und offene Erklärung, wodurch der genannte Jakobus aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen, obwohl zugleich hinwiederum mit den Aposteln auf dieselbe Linie und zum Antheil ihres Ansehens erhoben wird, geben die **apostolischen Constitutionen**, die *) in Syrien und der Um-

*) Vgl. **Dreys** neue Untersuch. über die Constitut. der App.

gegend, und wovon die sechs ersten Bücher im dritten Jahrhundert entstanden sind. Hier heißt es, Const. 2, 55., ἡμεῖς (οἱ ἀπόςολοι) σὺν ἰακώβῳ τῷ τῦ κυρίυ ἀδελφῷ καὶ ἑτέροις ἑβδομήκοντα δύο μαθηταῖς. Const. 6, 12. ἡμεῖς οἱ δώδεκα συνελθόντες εἰς ἱερυσαλὴμ — — ἐπεσκεπτόμεθα ἅμα ἰακώβῳ τῷ τῦ κυρίυ ἀδελφῷ. Const. 6, 14. werden als οἱ κηρύξαντες τὴν καθολικὴν διδασκαλίαν aufgeführt zuerst die zwölf Apostel, wie in den neutestamentlichen Apostelverzeichnissen, und unter ihnen sowohl Jakobus, der Sohn des Zebedäus, als Jakobus, der Sohn des Alphäus, und dann wird unmittelbar fortgefahren: ἰάκωβός τε ὁ τῦ κυρίυ ἀδελφὸς καὶ ἱεροσολύμων ἐπίσκοπος, καὶ παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος. Die Aussage der apostolischen Constitutionen ist aber allerdings insofern gewichtig, als sie ihrem Ursprunge nach nach Syrien gehören, also dahin, wo die Verbindung mit der Urkirche in Palästina eine genauere war, und namentlich Jakobus im Andenken fortlebte, und, wenn er auch nicht Apostel war, doch apostolisches Ansehen genoß, und den Aposteln gleich geachtet wurde; weßwegen eben auch zuerst in Syrien sein Brief in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurde; sowie er in der zulezt angeführten Stelle der apostolischen Constitutionen dem Apostel Paulus, als dem Lehrer der Heiden, zur Seite steht.

Die gleiche Aussage über Jakobus, den Bruder des Herrn, findet sich *) bei Eusebius, welcher ihn zwar im weiteren Sinne den Aposteln zurechnet, aber bestimmt von den zwölf Aposteln, mithin namentlich auch von Jakobus dem jüngeren, des Alphäus Sohn, unterscheidet. In des Eusebius Commentar zu Jes. 17, 5. f. heißt es (bei Montfaucon coll. nova patr. II, p. 422.): — δέκα καὶ τέσσαρας ποιήσει τὺς πάντας (ἀποςόλυς), ὧν δώδεκα μὲν τὺς πρώτυς ἀποςόλυς εἴποις ἂν εἶναι, ὐκ ἐλάττω δὲ αὐτῶν τὴν ἀρετὴν Παῦλον, καὶ αὐτὸν κλητὸν ἀπόςολον, καὶ τὸν Ἰάκωβον γεγονέναι, τὸν ἀδελφὸν τῦ κυρίυ, ὃς πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς ἱεροσολύμων ἐκκλησίας ὑπ᾽ αὐτῦ καταςῆναι τῦ σωτῆρος μνημονεύεται. Womit zu vgl.

*) Vgl. Credner, a. a. O. §. 212. S. 584. f.

Eus. H. E. 7, 19., wo es von Jakobus heißt: ... ἰακώβου .... τοῦ πρώτου τῆς ἱεροσολύμων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν πρὸς αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος καὶ τῶν ἀποστόλων ὑποδεξαμένου, ὃν καὶ ἀδελφὸν τοῦ χριστοῦ χρηματίσαι οἱ θεῖοι λόγοι περιέχουσιν. Nicht minder, als in der zuvor angeführten Stelle, in welcher sich Eusebius auf ganz verwandte Weise mit den apostolischen Constitutionen ausspricht, unterscheidet er, H. E. 1, 12., auf 1 Cor. 15, 5. ff. sich beziehend, denjenigen Jakobus, von welchem Paulus sagt, daß ihm der auferstandene Christus erschienen sey, von den zwölf Aposteln, und bezeichnet ihn näher durch den Ausdruck: εἷς δὲ καὶ οὗτος τῶν φερομένων τοῦ σωτῆρος [μαθητῶν, ἀλλὰ μὴν καὶ] ἀδελφῶν ἦν. Mögen die eingeklammerten Worte ächt, oder, wie wahrscheinlich ist, unächt seyn, gleichviel für unseren Zweck; Jakobus wird jedenfalls einer anderen Klasse von Männern beigefügt, als die Apostel sind. H. E. 2, 1. wird, nachdem zuerst der Ergänzung des Apostelkreises durch Matthias, und der Einführung des Diakonats gedacht ist, in Bezug auf die Errichtung des ersten Episcopats zu Jerusalem so fortgefahren, daß eben hierdurch schon Jakobus, der Bruder des Herrn, von den Aposteln unterschieden ist: τότε δῆτα καὶ Ἰάκωβον, τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφὸν, ὅτι δὴ καὶ οὗτος υἱὸς ἦν τοῦ Ἰωσὴφ, τοῦ νομιζομένου οἱονεὶ πατρὸς τοῦ χριστοῦ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἡ παρθένος, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, — τοῦτον δὴ οὖν αὐτὸν τὸν Ἰάκωβον, ὃν καὶ δίκαιον ἐπίκλην οἱ πάλαι δι' ἀρετῆς ἐκάλουν προτερήματα, πρῶτον ἱστοροῦσι τῆς ἐν ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἐγχειρισθῆναι θρόνον. Wenn hier Jakobus ein sogenannter Bruder des Herrn heißt („τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν"), so ergiebt sich aus dem Contexte, daß das λεγόμενον blos darauf zu beziehen ist, daß Jakobus nur sofern ein Bruder Jesu heisse, als er Sohn Josephs, des Gemahls der Maria sey, welche aus dem heiligen Geiste die Mutter Jesu war. Uebrigens läßt diese Stelle des Eusebius es unentschieden, ob Jakobus, wenn er Bruder des Herrn genannt werde, diesen Namen blos in Bezug auf seinen Vater Joseph, als den Pflegvater Jesu, habe, oder zugleich in Be-

zug auf Maria, die Mutter Jesu, die auch des Jakobus Mutter gewesen. Eben so unentschieden läßt dieß der Ausspruch in Const. apost. 8, 35.: κἀγὼ Ἰάκωβος, ἀδελφὸς μὲν κατὰ σάρκα τῦ χριςῦ, δῦλος δὲ ὡς θεῦ μονογενῦς κ. τ. λ. Denn das κατὰ σάρκα, welches den Gegensatz bildet gegen den himmlischen Ursprung Jesu, ist gleich passend, ob Jakobus mit Jesus die gleiche Mutter hatte, oder nicht; und nur um den Gegensatz gegen den himmlischen Ursprung war es nach dem Contexte zu thun, nicht aber um einen näheren Aufschluß über das leibliche Bruderverhältniß. Auch die Bemerkung des Hegesippus, bei Eus. H. E. 3, 20., entscheidet nichts: ἔτι δὲ περιῆσαν (nämlich zu Domitians Zeit) οἱ ἀπὸ γένυς τῦ κυρίυ υἱωνοὶ ἰύδα, τῦ κατὰ σάρκα λεγομένυ αὐτῦ ἀδελφῦ. Denn wie Christus selbst nur κατὰ σάρκα vermöge seiner Geburt aus Maria ἐκ σπέρματος δαυῒδ war, Röm. 1, 3., so waren seine Brüder seine ἀδελφοὶ κατὰ σάρκα, ob sie dieselbe Mutter mit ihm hatten, oder nicht. Dagegen trat allerdings schon frühzeitig eine gewisse Scheue ein, der Maria, der Mutter Jesu, noch andere Kinder zuzuschreiben, als Jesus, den υἱὸν πρωτότοκον; und obwohl nach dem N. Test. selbst (vgl. Matth. 13, 55.) die als Brüder Jesu aufgeführten Personen als die Söhne seiner Mutter Maria, mithin soweit als seine leiblichen Brüder, zu betrachten sind: so kam doch in der Kirche eine andere Tradition in Umlauf, welche die im N. Test. und in der kirchlichen Ueberlieferung sogenannten Brüder Jesu zu Söhnen Josephs von einer anderen Frau machte, mit welcher Joseph vor der Maria, der Mutter Jesu, ehlich verbunden gewesen seyn sollte. Origenes, comment. in Matth. Tom. X. opp. III. p. 462., sagt in dieser Hinsicht: τὺς δὲ ἀδελφὺς Ἰησῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ τῆς παραδόσεως ὁρμώμενοι τῦ ἐπιγεγραμμένυ κατὰ πέτρον εὐαγγελίυ ἢ τῦ βιβλίυ Ἰακώβυ (Protev. c. 9.), υἱὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς, συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς μαρίας. Und wie gerade diese Ansicht sich beliebt machte, ersehen wir aus dem, was Origenes weiter sagt: οἱ δὲ ταῦτα λέγοντες τὸ ἀξίωμα τῆς μαρίας ἐν παρθενίᾳ τηρεῖν μέχρι τέλυς βύλονται, weil es sich nämlich nicht zieme, daß die von der Kraft des

heiligen Geistes überschattete Jungfrau auch noch von einem irdischen Manne Kinder gebähre. Aus dem endlich, was Origenes weiter hinzufügt, Ἰάκωβος δὲ ἐστιν οὗτος, ὃν λέγει Παῦλος; nämlich im Galaterbrief, ist zugleich zu erkennen, daß Origenes den im N. Test. genannten Jakobus, den Bruder des Herrn, ob er ihn gleich nicht als einen leiblichen Bruder Jesu ansah, doch als eine von den Aposteln, und zwar nach dem N. Test. selbst, zu unterscheidende Person betrachtete.

Bis hieher ist das Ergebniß klar; dagegen scheint es gewagt, aus dem Stillschweigen, das der römische Clemens, 1 Cor. 5., hinsichtlich des als Märtyrer gestorbenen Jakobus, des Bruders Jesu, beobachtet, da er sich auf das Beispiel des Märtyrerthums der Apostel beruft, und nun nur den Petrus und Paulus aufführt, den Schluß abzuleiten, Clemens habe jenen Jakobus aus der Zahl der Apostel ausgenommen. Denn wie er ja jedenfalls den Apostel Jakobus Zebedäi, den ersten Märtyrer unter den Aposteln, übergeht, so konnte er auch noch Andere übergehen, um die beiden, Petrus und Paulus, in ihrer Unzertrennlichkeit desto mehr herauszuheben.

2) Die Aussage über Jakobus, den Bruder des Herrn, deren Auslegung streitig ist.

In meiner Abhandlung über den Brief Jakobi (Tüb. Zeitschrift 1835. 2, S. 112.) war ich davon ausgegangen, daß in den Clementinischen Homilien, welche, aus der judenchristlichen Richtung heraus um die Mitte oder noch vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben, von besonderer Wichtigkeit für eine Untersuchung über den Brief Jakobi sind, Hom. 11, 35. (... ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου, καὶ πεπιστευμένῳ ἐν ἱερουσαλὴμ τὴν ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν), Jakobus als der sogenannte Bruder des Herrn bezeichnet werde, während er sonst in den Clementinen schlechtweg ἀδελφὸς τοῦ κυρίου heißt, und übrigens den Aposteln nicht nur gleich, sondern sogar an ihre Spitze gestellt ist. Nach dem Eindruck, den die Bezeichnung „sogenannter Bruder" unmittelbar macht, sollte man meinen, daß dadurch die eigentliche Bruder-

schaft, seys die leibliche, seys die Stiefbruderschaft, ausgeschlossen werde. Credner (a. a. O. S. 576.) hat hierauf geantwortet, dieses λεχθέντι weise auf Zweifel hin, welche zur Zeit der Abfassung der Clementinen über das Verhältniß der Brüder des Herrn zu Jesus obwalteten, ohne daß der Verfasser diese für sich selbst zu theilen brauchte. Er wolle nur andeuten, welchen Jakobus er meine, gleichviel ob er wirklicher Bruder Jesu, oder das Verhältniß beider zu einander ein anderes gewesen, was ihm für seinen gegenwärtigen Zweck ganz gleich sey. Allein war denn nicht hinlänglich angedeutet, welcher Jakobus gemeint sey, wenn zu der Bezeichnung „Bruder des Herrn" die nähere Bestimmung hinzugefügt wurde, „mit der Leitung der Gemeinde zu Jerusalem beauftragt"? Wozu hätte durch das λεχθέντι auf die obwaltenden Zweifel hingewiesen werden sollen, wenn nicht der Verfasser selbst den fraglichen Jakobus nur für einen sogenannten Bruder des Herrn hielt? Eher möchte man hinsichtlich des λεχθέντι diejenige Auskunft treffen, nach welcher zuvor die Stelle des Eusebius, H. E. 2, 1. (ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν), zurecht gelegt wurde, wenn nur nicht bei Eusebius der Zusammenhang das λεγόμενον von selbst klar machte, während a. a. O. der Clementinen der Zusammenhang nichts darbietet, wodurch von dem λεχθέντι die Folgerung, daß also nach den Clementinen Jakobus nicht wirklicher Bruder Jesu gewesen sey, abgewendet würde. Lassen es sonach die Clementinen zum mindesten ungewiß, ob nicht hier schon die entgegengesetzte Aussage von Jakobus, als dem nicht wirklichen Bruder des Herrn, hervortrete, so wird wohl schwerlich mehr auch aus den Nachrichten des Hegesippus, die Eusebius aufbewahrte, zu entnehmen seyn. Dieser Vorgänger des Eusebius in der Kirchengeschichte, ein Judenchrist aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, dessen Nachrichten somit von großer Bedeutung sind, sagt, bei Eus. H. E. 2, 23., von unserem Jakobus: διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος κ. τ. λ. Nach dem ersten Anblick scheint hier dieser Jakobus durch das μετὰ τῶν ἀπο-

στόλων von den Aposteln ausgeschlossen zu werden. Allein das μετὰ τῶν ἀποστόλων kann möglicher Weise auch heissen: mit den übrigen Aposteln *); wofern eine andere Aussage des Hegesippus über den Jakobus, welche mit der zuvor angeführten zusammengehalten werden muß, diese Auslegung erfordern sollte. Alles kommt nämlich auf den Sinn jenes anderen Ausspruchs des Hegesippus, bei Eus. H. E. 4, 22., an: μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Womit zu vergleichen ist, Euseb. H. E. 3, 32., ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς κλωπᾶ. Die erstere Stelle hatte ich in meiner Abhandlung über den Brief Jakobi (a. a. O. S. 112.) so gedeutet: nachdem Jakobus, der Gerechte, wie auch der Herr, wegen desselben Evangeliums den Märtyrertod erlitten, wird wieder der Sohn seines Oheims (nämlich des Oheims Jesu), Symeon, der Sohn des Klopas (d. i. des Alphäus), als Bischof bestellt. Diesen zogen Alle vor als das zweite Geschwisterkind des Herrn. Für diese Erklärung der Stelle schien mir entscheidend das πάλιν und das ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον, und wie das πάλιν und das δεύτερον die Beziehung des αὐτοῦ in den Worten „πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ" auf das vorangehende ὁ κύριος nothwendig zu fordern schien, so stellte sich hinwiederum das ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ und das folgende ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου als ganz correspondirend dar. Diese Auffassung der Stelle und die Beziehung des fraglichen αὐτοῦ auf ὁ κύριος kann um so weniger Anstand haben, da derselbe Symeon in der anderen Anführung des Hegesippus, bei Eus. H. E. 3, 32., ausdrücklich ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου — υἱὸς τοῦ κλωπᾶ genannt wird. So nun jene Stelle verstanden, so ist derjenige, der sonst Bruder des Herrn heißt, als das Geschwisterkind Jesu bezeichnet, und als der Sohn des Klopas oder Alphäus (denn Klopas und Alphäus ist = חלפי **), mithin ist Jakobus, der Bruder des Herrn, nach die-

*) Vgl. Apg. 5, 29.

**) Vgl. Hug, Einl. in das N. Test. 2, S. 519.

ser Angabe, dieselbe Person mit dem Apostel Jakobus dem jüngeren. Es wird auch angegeben, warum dieser Jakobus vor den Anderen als erster Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem bestellt wurde. Es geschah dieß auf den Grund seiner Verwandtschaft mit Jesus. Darum fixirte sich auch, — kann man unter der Voraussetzung der Identität dieses Jakobus und des Apostels Jakobus sagen, — auf die Person des Jakobus der Beiname ἀδελφὸς τῦ κυρίυ, und wenn die leibliche Verwandtschaft mit Jesus der Grund war, warum diesem Jakobus der Vorzug gegeben wurde in der Bestellung zur Leitung der jerusalemitischen Gemeinde: so erklärt sich, warum ihm der ihn noch mehr, als ἀνεψιός, auszeichnende Beiname ἀδελφὸς τῦ κυρίυ beigelegt wurde, und warum in der kirchlichen Ueberlieferung das Apostelprädikat hinter dem Prädikat ἀδελφὸς τῦ κυρίυ zurücktreten, und sogar ganz sich verlieren konnte. Denen, die nach dem Fleische urtheilten, galt der Bruder des Herrn mehr, als der Apostel. Dieser Auffassung der fraglichen Stelle, bei Eus. H. E. 4, 22., hat Credner, a. a. O. S. 575., eine andere Auslegung entgegengesetzt. Er bezieht in den Worten πάλιν ὁ ἐκ θείυ αὐτῦ Συμεὼν κ. τ. λ. das αὐτῦ nicht auf ὁ κύριος, sondern auf ἰάκωβον τὸν δίκαιον, so daß also Symeon als Geschwisterkind des Jakobus bezeichnet wäre; da aber, Eus. H. E. 3, 32., derselbe Symeon auf gleiche Weise der Sohn des Oheims Jesu genannt werde, so folge, daß Jesus und Jakobus, der Gerechte, Brüder gewesen. Prüfen wir die Gründe dieser Deutung. 1) Jenes αὐτῦ könne grammatisch und nach dem Zusammenhang nur auf Jakobus bezogen werden. Grammatisch nur auf Jakobus? Warum denn nicht eben so auf das nähere ὁ κύριος, zumal wenn dieses den ganzen Gedanken bestimmt, der hier ausgesprochen ist. Und nach dem Zusammenhang? Ja, wenn das zu Beweisende schon vorausgesetzt wird. 2) Wollte man nach Hegesipp den Jakobus, Bruder des Herrn, zu einem Sohn des Klopas machen, so wären Jakobus und Symeon Brüder gewesen, wogegen offenbar die Darstellung streite. Abermals die gleiche Voraussetzung des Zubeweisenden, wie zuvor. 3) Negative könne nach diesen Stel-

len Jakobus nicht einerlei mit dem Jakobus, Sohn des Alphäus, seyn, denn Alphäus und Klopas seyen nur verschiedene Aussprachen eines und desselben Namens. Was hiermit bewiesen werden soll, das, um es aufrichtig zu bekennen, verstehe ich nicht. Eben so wenig, wenn 4) geltend gemacht ist, Hegesipp gebe als Grund der auf Symeon, Sohn des Klopas, gefallenen Wahl zum Bischof die nahe Verwandtschaft mit Jesus an; daher hätte er anderwärts über das zu Jakobus hinzugefügte ἀδελφὸς τοῦ κυρίου näher sich erklären müssen, wenn er es nicht von einem wirklichen Bruder verstanden wissen wollte. Beweisen demnach die Gründe Credners für seine Auffassung der in Frage stehenden Stelle gar nichts (wie dieß auch in Tholucks literar. Anzeiger, 1837. Nro. 13. ff., erkannt ist), so scheint dagegen Credners Auslegung der Stelle geradezu unvereinbar zu seyn mit den Worten πάλιν (πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ κ. τ. λ.) und δεύτερον (ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον), welches δεύτερον Credner auf eine unnatürliche Weise von ἀνεψιὸν trennt, und, verbunden mit προέθεντο πάντες, adverbialisch nimmt, während er das πάλιν gänzlich mit Stillschweigen übergeht. Zeigt sich nun die Credner'sche Deutung der Stelle wenig annehmlich, und will man nicht zu anderen gezwungenen Auslegungsversuchen seine Zuflucht nehmen, so bleibt nichts übrig, als zu der zuerst vorgetragenen Ansicht zurückzukehren, und anzuerkennen, daß die judenchristliche Tradition, im Widerspruch mit der zuerst aufgeführten Tradition, den Jakobus, den Bruder des Herrn, und den Apostel Jakobus, des Alphäus Sohn, identificirte. Die judenchristliche Tradition, — denn diese repräsentirt Hegesippus; und nun wird wohl auch das aus den Clementinen angeführte ἰάκωβος ὁ λεχθεὶς τοῦ κυρίου ἀδελφός hieher zu beziehen seyn. Eben so wird über die streitig gewordene Stelle aus dem Hebräerevangelium, das gerade von den palästinensischen Christen gebraucht wurde, zu urtheilen seyn. Die Stelle ist von Hieronymus, de vir. illustr. 2., aufbewahrt, und lautet: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe uti-

tur, post resurrectionem salvatoris refert: Dominus autem, quum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum, et apparuit ei (cfr. 1 Cor. 15, 7.). Juraverat enim Jacobus, se non comesurum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini (al. dominus), donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: Afferte, ait dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit, ac fregit, et dedit *Jacobo justo*, et dixit ei: *Frater mi*, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. Ist hiernach Jakobus, der Gerechte, der Bruder des Herrn, Theilnehmer an dem Mahle gewesen, an welchem das Abendmahl von Christus gestiftet wurde (— ab illa hora, qua biberat calicem domini), so muß dem Hebräerevangelium zufolge dieser Jakobus ein Apostel gewesen seyn. Um diesem Resultat auszuweichen, zieht Credner (a. a. O. S. 578.) statt der Leseart „qua biberat calicem *domini*“ die andere vor „qua — *dominus*.“ Allein wenn auch dominus gelesen wird, so muß dieses „qua biberat calicem dominus“ doch unstreitig mit Bezug auf das, was von Jakobus gesagt ist, angeführt seyn, und immerhin muß daher Jakobus beim Abendmahl anwesend gewesen seyn, denn nur sofern er dieß war, konnte er diesen Zeitpunkt zum terminus à quo hinsichtlich seines Gelübdes machen. Daher wird wohl auch hier die zuerst dargelegte Ansicht vorzuziehen seyn.

3) Die Aussage über Jakobus, den Bruder des Herrn, den Gerechten, welche ihn als einen Apostel bezeichnet.

In diesem Falle ist er, wie gesagt, als eine und dieselbe Person mit dem Apostel Jakobus, dem jüngeren, dem Sohn des Alphäus, zu fassen; denn Jakobus, der Sohn des Zebedäus, obwohl auch an diesen von Einigen gedacht wurde, was aber schon Hieronymus, comment. in Ep. ad Gal. 1, 17., rügt *), hatte früher den Märtyrertod gefunden. Apg. 12, 2.

*) Vgl. Credner, a. a. O. S. 586.

Mit dem Apostel Jakobus, dem jüngeren, des Alphäus Sohn, wird Jakobus, der Bruder des Herrn, der Gerechte, von dem alexandrinischen Clemens identificirt, bei Eusebius, der, H. E. 2, 1., auf die Hypotyposen des Clemens sich bezieht. Nachdem Eusebius selber angeführt hatte, man habe ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου λεγόμενον ἀδελφόν — ὃν καὶ δίκαιον ἐπίκλην οἱ πάλαι ἐκάλουν, zum ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem bestellt, so fährt er fort: κλήμης δὲ ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε παρίστησι. Πέτρον γάρ φησι καὶ ἰάκωβον καὶ ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡς καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον ἱεροσολύμων ἑλέσθαι. Ὁ δ' αὐτὸς ἐν ἑβδόμῳ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως ἔτι καὶ ταῦτα περὶ αὐτοῦ φησιν: ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ ἰωάννῃ καὶ πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος. Οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν. οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας. Δύο δὲ γεγόνασιν ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ κναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς. Hier ist also Jakobus, der Bruder des Herrn, der Gerechte, unter den Aposteln selber als ein Apostel aufgeführt, und zwar bestimmt unterschieden von dem enthaupteten Jakobus, des Zebedäus Sohn. Er selber ist mithin der Sohn des Alphäus. Die Art und Weise aber, wie Clemens den Tod dieses Mannes bezeichnet, „ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου — πληγεὶς εἰς θάνατον," läßt eine Abhängigkeit der Erzählung von der Schilderung des Hegesippus, bei Euseb. H. E. 2, 23., erkennen, führt aber zugleich auf den Schluß, daß sich Clemens nicht blos so, wie Credner sagt, a. a. O. S. 584., „verleiten ließ," Jakobus, den Bruder des Herrn, und den Sohn des Alphäus, den Apostel, für einerlei Person zu halten, sondern daß er derselben Tradition folgte, welche wir nach Hegesippus, den Clementinen, und dem Hebräerevangelium für die judenchristliche anzusehen haben. Für diese Ansicht entschied sich auch die antiochenische Schule, und sie gieng so in die griechische Kirche über; durch Hieronymus und Augustin

aber wurde sie zur kirchlichen des Abendlandes erhoben. (Credner, a. a. O. §. 213.)

Aus allem Bisherigen ergiebt sich das Resultat: über Jakobus, den Bruder des Herrn, war, so weit unsere geschichtlichen Dokumente, ausser dem N. Test., noch hinauf reichen, eine zweifache Tradition in der christlichen Kirche vorhanden; nach der einen war er ein Bruder Jesu im eigentlichen Sinne, und gehörte nicht zu den zwölf Aposteln; nach der anderen war er ein Bruder Jesu im weiteren Sinne, und identisch mit dem Apostel Jakobus, des Alphäus Sohn. Beide Traditionen giengen neben einander her, ohne daß sich bis hieher beweisen ließe, daß die eine erst aus der anderen, etwa durch Mißverstand, hervorgegangen sey. Es ist daher unrecht, wenn man nur die zweite Tradition gelten lassen will; aber es ist nicht minder einseitig, wenn man blos die erste Tradition als die eigentlich nur stattfindende glaubt anerkennen zu dürfen.

Aber doch kann nur die eine von beiden Traditionen wahr seyn. Giebt vielleicht das N. Test. einen Ausschlag? Denn auch im N. Test. ist von Jakobus, dem Bruder des Herrn, die Rede.

Jedoch auch die Auffassung der neutestamentlichen Data ist streitig. Für die Ansicht, daß nach dem N. Test. Jakobus, der Bruder des Herrn, und der Apostel Jakobus Alphäi eine Person sey, läßt sich Folgendes sagen *). In der Apostelgeschichte ist von da an, da der Tod des Jakobus, des älteren, erzählt ist, immer nur von einem Jakobus die Rede (Apg. 12. 15. 21.), als ob man in seiner Person gar nicht irren könnte; und dieser von jezt an aufgeführte Jakobus erscheint durchaus zusammengestellt mit den Aposteln, und an der Spitze der Gemeinde. Ferner desselben Jakobus, den die Apg. 15, 13. erwähnt, gedenkt Paulus Gal. 2, 9.; und wie die Apostelge-

*) Vgl. hierüber, so wie überhaupt für den Beweis, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, Apostel gewesen, die hierauf sich beziehende Abhandlung in der Evangelischen Kirchenzeitung 1834. November- und December-Heft.

schichte hier den Jakobus den Aposteln gleichsetzt, so auch Paulus, und er erklärt ihn mit Petrus und Johannes als einen der Grundpfeiler der Kirche. Diesen nämlichen Jakobus aber nennt Paulus Gal. 1, 19. einen Bruder des Herrn, und wie sich aus der Vergleichung von Apg. 9, 27. f. ergiebt, wo von mehr als einem Apostel die Rede ist, ist Gal. 1, 19. das εἰ μὴ im Sinne der Exception zu nehmen: „ich sah ausser Petrus keinen anderen Apostel, mit Ausnahme des (Apostels) Jakobus;“ was auch schon für sich, in der Beziehung des εἰ μὴ auf ἕτερον, das Natürlichere ist, und durch den Zusammenhang des paulinischen Ausspruchs unterstützt wird, da Paulus den göttlichen Ursprung seiner Lehre und seines apostolischen Ansehens rechtfertigt, und seine apostolische Unabhängigkeit der Abhängigkeit von anderen Aposteln entgegenstellt. Die Einwendung, daß, wenn Jakobus wirklich von Christus berufener Apostel gewesen wäre, Paulus Gal. 2, 7. nicht den Apostel Petrus, sondern vielmehr das Haupt der Gemeinde zu Jerusalem, den Jakobus, hätte als den bezeichnen müssen, ὃς πεπίστευται τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς, — diese Einwendung widerlegt sich durch die Gegenbemerkung, daß Paulus sich, dem unter den Heiden wirkenden Apostel, schicklicher den ebenfalls nach aussen zu wirken bestimmten Petrus, als den zu Jerusalem stationären Jakobus, entgegenstellte. Eben so ist es kein Widerstreit, wenn 1 Cor. 9, 5. von den λοιποὶ ἀπόστολοι die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου unterschieden werden, in welche Jakobus eingeschlossen ist, abgesehen davon, daß man den Plur. für einen absichtlich gesetzten Plur. indefin. nehmen könnte; auf gleiche Weise ist ja in demselben Ausspruche auch Petrus den übrigen Aposteln gegenübergestellt.

Gegen die zuvor aufgeführte Ansicht, und für die Ansicht, daß nach dem N. Test. Jakobus, der Bruder des Herrn, von dem Apostel Jakobus zu unterscheiden, und überhaupt jener aus der Zahl der Zwölfe auszuschließen sey, läßt sich dieses geltend machen *). Der in der Apostelgeschichte seit dem

*) Vgl. Winer zu Gal. 1, 19.

Tode des Jakobus Zebedäi allein und ohne Unterscheidung von einem anderen aufgeführte Jakobus ist allerdings der Bruder des Herrn, aber konnte denn nicht der Apostel Jakobus, der jüngere, gegen jenen, den angesehenen Vorsteher der christlichen Gemeinde zu Jerusalem, den Mann von überwiegender Persönlichkeit, so sehr zurücktreten, daß sein Name aus der dem Verfasser der Apostelgeschichte bekannt gewordenen kirchlichen Ueberlieferung verschwand? Paulus aber konnte Gal. 2, 9. den Jakobus, auch wenn er kein Apostel aus der Zahl der Zwölfe war, doch so aufführen, wie er thut, sofern Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Mann von apostolischem Ansehen war, und in den damaligen Verhältnissen sogar die Apostel überragte. Eben darum steht auch Gal. 1, 19. dieser Jakobus ganz an seinem rechten Orte, wenn wir den Ausspruch, wie es sprachlich vollkommen möglich ist, so deuten: ausser Petrus habe Paulus keinen anderen Apostel gesehen, sondern er habe nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen. Es ist dieß von Paulus deßwegen hinzugefügt, um jede mögliche Einwendung abzuschneiden, als wäre sein apostolischer Beruf irgendwie von Menschen, sey's von einem Apostel, sey's von jenem mit apostolischer Würde ausgezeichneten Manne, der an der Spitze der jerusalemitischen Gemeinde, ja des Apostelkreises selber stand, abhängig. Darum kann auch Apg. 9, 27. f. in die ἀποστόλους der Bruder des Herrn eingeschlossen seyn, ohne zu den Zwölfen zu gehören, wie wir schon früher bei Eusebius (vgl. oben) den Apostelnamen auch bei der Unterscheidung des Bruders des Herrn von den Zwölfen auf diesen Mann übergetragen fanden. Dieß muß um so mehr gerade auch für die Apostelgeschichte gelten, da dieselbe in dem Namen ἀπόστολοι auch den Barnabas begreift, 14, 4., folglich das Wort im weiteren Sinne nimmt. Kann aber nun überall im N. Test., wo des Jakobus, des Bruders des Herrn, gedacht ist, derselbe als ein von den Zwölfen verschiedener Mann betrachtet werden: warum sollte nicht sein Beiname „ἀδελφὸς τοῦ κυρίου“ im eigentlichen Sinne genommen werden? Es ist dieß doch um so natürlicher, da zu der entgegengesetzten Ansicht kein nöthi-

gender Grund vorhanden ist; und da im N. Test. ausdrücklich eigentliche Brüder Jesu aufgeführt sind, Matth. 13, 55., und unter denselben gerade ein Jakobus, warum sollte denn nicht eben dieser die in Frage gestellte Person seyn? Ja eben weil ein Jakobus wirklich ein Bruder des Herrn war, sollte der nur sogenannte ἀδελφὸς τοῦ κυρίου, wofern er von jenem zu unterscheiden, und einer von den Zwölfen war, nicht sonst im N. Test. genauer bezeichnet worden seyn? Ist nicht endlich der nach dem Hingang Jesu an die Spitze der Gemeinde und der Apostel selbst gestellte Jakobus, der Bruder des Herrn, eine so ausgezeichnete Persönlichkeit, und von so entschiedener Eigenthümlichkeit, daß zu erwarten stände, dieser Jakobus, wenn er schon zu Lebzeiten Jesu unter den Zwölfen gewesen, müßte auch in den Evangelien, gleich einem Petrus und Johannes, handelnd auftreten? Ist nicht das gänzliche Stillschweigen über den Jakobus Alphäi in den Evangelien ein Beweis dafür, daß dieser Mann eben nichts besonders Hervorstechendes hatte?

Auf welcher der beiden Ansichten ist das Uebergewicht der Gründe? Ich kann nicht umhin, nach wiederholter Prüfung des Gegenstandes, der zweiten Ansicht den Vorzug zu geben; und so möchte ich mich allerdings jetzt dafür entscheiden, daß nach den neutestamentlichen Data Jakobus, der Bruder des Herrn, vielmehr von den Zwölfen zu unterscheiden, als mit dem Sohn des Alphäus, dem Apostel, zu identificiren sey.

Hiernach erhält auch von den zwei zuerst nach den historischen Dokumenten erörterten Traditionen diejenige, welche den Jakobus, den Bruder des Herrn, aus dem Kreise der zwölf Apostel ausschließt, und ihn einen wirklichen Bruder Jesu nennt, den Vorzug vor der anderen Tradition, welche den Bruder Jesu als eine und dieselbe Person mit dem Apostel Jakobus Alphäi bezeichnet. Und während es bei der zuerst angestellten historisch-kritischen Forschung unmöglich war, der einen Tradition ein Recht vor der anderen zu geben, so stellt sich jetzt, vom neutestamentlichen Resultat aus angeschaut, die eine vor der anderen berechtigt dar; und nun mag die Vermuthung aufge-

stellt werden, diejenige Tradition, welche den Bruder des Herrn und den Apostel Jakobus Alphäi identificirt, sey von da an in Umlauf gekommen, als es für unangemessen betrachtet wurde, daß Jesus wirkliche Brüder gehabt haben sollte; damals seyen seine Brüder von ihm getrennt, und sein Bruder Jakobus ihm als Geschwisterkind gegenübergestellt worden: wie nach einer anderen Auskunft die Brüder Jesu, die mit ihm eine Mutter hatten (Matth. 13, 55.), zu Söhnen Josephs von einer früheren Gattin geworden waren.

Verhält es sich aber so, so ist allerdings die Entscheidung über die Authentie des im neutestamentlichen Kanon befindlichen Briefs Jakobi erleichtert. Denn wofern sich darthun ließe, daß sich der Brief als ein Produkt des apostolischen Zeitalters begreifen lasse, — hinsichtlich dessen jedoch vor Allem die innere Kritik vernommen werden muß, — so hätte es keinen Anstand, denselben wirklich dem Jakobus, dem Bruder des Herrn, zu vindiciren; und der so schwierig gefundene Umstand, wie dieser Brief habe unter die Antilegomenen kommen können, würde sich gerade aus der zwiespaltigen Tradition erklären, die über Jakobus, den Bruder des Herrn, in der Kirche in Umlauf gekommen. Eben deßwegen, weil die Tradition über die Person des angeblichen Verfassers eine zwiefache, daher auch gänzlich unsichere geworden war, mußte die Aufnahme dieses Briefs in den neutestamentlichen Kanon Anstand finden. Dieß aber in's Licht zu stellen, ist von solchem Werthe, daß die Untersuchung über die den Bruder des Herrn betreffende Tradition von neuem aufgenommen zu werden verdiente. Jedoch dem Schlußergebniß kann nicht vorgegriffen werden; nur ist hier noch herauszuheben, was theils nach dem N. Test., abgesehen vom Brief Jakobi selbst, theils nach der Tradition über die Person und das Schicksal des Jakobus, des Bruders Jesu, zu unserer Kunde gekommen ist.

In dem Zeitpunkte, von welchem Joh. 7, 2. ff. die Rede ist, waren nach V. 5. ff. die Brüder Jesu noch nicht glaubig; aber unmittelbar nach dem Hingang Jesu finden wir, Apg. 1, 14., seine Brüder der christlichen Gemeinschaft einverleibt.

Der Uebergang unsers Jakobus, wenn er wirklicher Bruder Jesu war, zum Glauben an Jesus als den Christ, als den Sohn Gottes und den Heiland, fällt also in jene Zwischenzeit, und wohl vorzüglich war es die Wirksamkeit Jesu in der letzten Zeit seines Lebens, und die göttliche Größe, die in seinem Leiden und Sterben sich kund gab, deren Anschauung und deren tiefer Eindruck die Bekehrung bei Jakobus vollendete, die hierauf durch die ihm besonders zu Theil gewordene Erscheinung des auferstandenen Erlösers, 1 Cor. 15, 7., kräftig bestärkt wurde. — Aus der oben angeführten Nachricht des Hebräerevangeliums möchte ich übrigens, da sie doch gar zu apokryphisch lautet, nichts Weiteres folgern; und daß der sterbende Jesus nicht ihm, sondern seinem Lieblingsjünger Johannes seine Mutter übergiebt, dieß berechtigt ohne Zweifel zu gar keinem Schlusse auf das Verhältniß des Jakobus, da das Vermächtniß, das hier in Betracht kommt, ja rein geistiger Art ist, und ein Band knüpfen soll, für welches eben nur die Jesu verwandteste Seele, d. h. Johannes, empfänglich war. — Dem Jakobus mochte bei seiner Anhänglichkeit an das Judenthum und bei der Energie seines Charakters, der sich an das einmal Ergriffene fest hielt, der Uebergang zum Glauben an Jesus, als den mit dem Judenthum eben so entschieden in Gegensatz tretenden, wie auf seiner innersten Grundlage fortbauenden Christus, nicht so leicht werden. Aber als ein seinem tiefsten Innern nach ächter Israelit, und als ein Mann von entschlossenem Willen für das Gute, mußte er hinwiederum sich auch lebendig zu demjenigen, der sich so sichtbar als Messias beurkundete, hingezogen fühlen. Daher als er jetzt von dem Geiste ergriffen ward, und den Kampf der Bekehrung in sich durchgekämpft hatte, so war er auch von nun an um so entschiedener; und in dieser kräftigen Persönlichkeit sich entfaltend war das neue Leben aus dem Geiste Christi eine unerschütterliche Macht in dem Wesen des Jakobus. Deßwegen, und weil mit dieser Festigkeit des Charakters zugleich Lebendigkeit und Originalität des Geistes sich verband, mußte dieser Mann bald unter diejenigen kommen, die an der Spitze

der jungen Gemeinde standen. Seine Anhänglichkeit an's Judenthum, von dem aus er zum Christenthum vorschritt, wirkte soweit nach, daß er dieses hauptsächlich in seinem inneren Zusammenhange mit jenem zu erfassen bemüht war; und so trat er als derjenige auf, in welchem sich vornämlich die judenchristliche Richtung consolidirte; und es war etwas sich von selbst Ergebendes, daß ihm die Vorstandschaft über die Gemeinde zu Jerusalem übertragen wurde. So als eine der Säulen der Kirche finden wir ihn von Paulus im Galaterbriefe, 2, 9., bezeichnet, und sein Name wird selbst noch vor dem des Petrus und Johannes genannt. Aber er ist es auch, auf den sich als auf ihr Haupt die Eiferer für das Gesetz beziehen, und an welchen sich anlehnend, wenn gleich nicht eben von ihm angetrieben, sie der von Paulus geltend gemachten christlichen Denkweise entgegenwirken. Gal. 2, 11. ff. Vgl. zugleich das über die Parteien zu Corinth in den beiden Corintherbriefen sich Findende. Auf dem Apostelconvent zu Jerusalem, Apg. 15, 6. ff., ist es die Stimme des Jakobus, welche den Ausschlag giebt: so zwar, daß er die auch noch in's Christenthum sich hineinziehenden Rechte des Judenthums an die Christen aus den Juden streng wahrt, V. 21. Eben das thut er auch Apg. 21, 21. ff., und in dieser Stelle, Apg. 21, 18. ff., erscheint Jakobus mit einem Ansehen und mit einer Macht bekleidet, wie ausser ihm unter den Judenchristen niemand hatte *). Hierauf gedenkt das N. Test. seiner nicht weiter. Aber charakteristisch stellt er sich in den Clementinischen Homilien dar. In den Briefen an Jakobus, womit die Clementinen eingeleitet sind, erscheint die Gemeinde zu Jerusalem als der Mittelpunkt der Christenheit, und Jakobus, ihr Vorsteher, als der an der Spitze Aller stehende. Von ihm gehen die Anordnungen aus; an ihn laufen die Berichte ein; während Petrus in den Homilien selbst als der das Christen-

*) Das, Apg. 21, 20., anstößige πόσαι μυριάδες κ. τ. λ. erscheint vielleicht weniger anstößig, wenn man Luc. 12, 1. denselben Ausdruck (ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου) bemerkt.

thum nach auswärts verpflanzende Apostel die Stelle einnimmt, die sonst Paulus, dessen die Clementinen mit seinem Namen nicht gedenken, obwohl sie ihn indirekt nicht undeutlich, aber auf feindselige Weise, bezeichnen, Homil. 17, 19. 13. Eine genauere Nachricht über unseren Jakobus giebt Hegesippus, bei Eus. H. E. 2, 23.: „Es übernimmt die Leitung der Gemeinde mit den Aposteln der Bruder des Herrn, Jakobus, allgemein der Gerechte genannt, von den Zeiten des Herrn bis noch auf uns, zum Unterschied von den vielen anderen Jakobus. Dieser jedoch war von Mutterleibe an heilig. Wein und starke Getränke trank er nicht, noch aß er etwas von belebten Wesen; ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt; mit Oel salbte er sich nicht, noch gebrauchte er ein Bad. Ihm allein war es vergönnt in das Heiligthum einzutreten. Er trug auch nichts von Wollen, sondern linnene Gewände. Allein gieng er in den Tempel, und man fand ihn liegend auf den Knieen, und betend für das Volk um Vergebung, so daß seine Kniee dickhautig wurden, wie bei einem Kameel, indem er sich immer auf's Knie beugte im Gebet zu Gott, und im Flehen um die Vergebung für das Volk. Wegen dieser seiner großen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte genannt .... Einige von den sieben Sekten unter dem Volke fragten ihn, welches die Thüre Jesu sey (d. h. wohin man durch Jesus geführt eingehe); und er sagte, dieser sey der Heiland. Von ihnen glaubten nun Etliche, daß Jesus sey Christus. Die genannten Sekten aber glaubten nicht weder an seine Auferstehung, noch daß er kommen werde, jedem nach seinen Werken zu vergelten. Wie viele jedoch glaubten, glaubten um Jakobus willen. Da nun auch manche der Oberen glaubten, entstand ein Tumult unter den Juden, den Schriftgelehrten und Pharisäern, welche sagten, es sey Gefahr, daß das ganze Volk Jesum als den Christus erwarte. Da sprachen die Zusammengekommenen zu Jakobus: wir ermahnen dich, halte das Volk zurück, denn es ist Jesu nachgeirrt, als ob er der Christus wäre. Wir ermahnen dich, alle, die auf das Passahfest gekommen, über Jesus eines besseren zu belehren. Denn dir folgen wir alle; denn wir bezeugen dir und das ganze

Volk, daß du gerecht bist und unparteilsch. Bringe daher du das Volk vom Irrthum über Jesus ab. Denn das ganze Volk und wir alle folgen dir. Stelle dich also auf die Zinne des Tempels, damit du von oben herab von dem ganzen Volk gesehen und gehört werden kannst. Denn wegen des Passahs kamen Juden aus allen Stämmen, und auch von den Heiden. So stellten die zuvor genannten Schriftgelehrten und Pharisäer den Jakobus auf die Zinne des Tempels, und riefen ihm zu: Gerechter, dem wir billig alle folgen, da das Volk in der Irre hinter Jesus, dem Gekreuzigten, läuft, so verkündige uns, welches die Thüre des gekreuzigten Jesus ist. Da antwortete er mit lauter Stimme: was fraget ihr mich über Jesus, des Menschen Sohn? Er selber sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft, und wird auf den Wolken des Himmels kommen. Als nun viele hierdurch bestärkt wurden, und lobpreisend über dieses Zeugniß des Jakobus ausriefen: Hosianna, dem Sohne Davids! da sprachen dieselben Schriftgelehrten und Pharisäer wiederum zu einander: wir haben übel gethan, ein solches Zeugniß Jesu zu verschaffen. Aber hinauf denn, und laßt uns ihn herunterstürzen, damit sie in Schrecken gesetzt nicht mehr an ihn glauben. Zugleich schrieen sie zusammen: o wehe, auch der Gerechte ist in Irrthum gerathen .... Hierauf stiegen sie hinauf, und warfen den Gerechten herab, und sprachen unter einander: lasset uns Jakobus, den Gerechten, steinigen; und sie fiengen an, ihn zu steinigen, weil er herabgestürzt nicht gestorben war, sondern umgekehrt sich auf die Kniee geworfen hatte mit den Worten: ich bitte dich, Herr Gott Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun. Als sie ihn so mit Steinen warfen, rief einer von den Priestern: höret auf, was thut ihr? Es betet für euch der Gerechte. Indessen nahm einer von ihnen, ein Walker, das Holz, womit er die Gewande ausklopfte, und schlug es an's Haupt des Gerechten. So starb dieser den Märtyrertod; und man begrub ihn an demselben Orte, und noch ist sein Leichenstein bei dem Tempel. Er bewies sich als treuer Zeuge für die Juden und Hellenen, daß Jesus sey Christus. Bald darauf (καὶ εὐθὺς —)

belagerte sie Vespasian.“ Eusebius setzt hierauf noch hinzu, Jakobus sey so allgemein geachtet gewesen, daß die bald nachher erfolgte Belagerung Jerusalems Manchen als das Strafgericht für die an Jakobus verübte Gewaltthat erschienen sey. Sodann bezieht sich Eusebius auf die bei Josephus, Antiq. 20, 9, 1., enthaltene Nachricht, wornach Jakobus durch den Hohepriester Ananus zum Tode verurtheilt und gesteinigt worden sey, in der Zeit, da Albinus als Prokurator von Judäa (nach Portius Festus) erwartet wurde, und noch nicht angekommen war. Diese Nachricht über den Tod des Jakobus, sowohl hinsichtlich der Art und Weise desselben, als seines Zeitpunktes, würde, wofern sie wirklich von Josephus herrührte, mit der zuvor aufgeführten Ueberlieferung des Hegesippus im Widerspruch stehen. Allein daß die auf Jakobus sich beziehenden Worte in der angeführten Stelle des Josephus als unächt anzuerkennen sind, kann nach den von Credner (a. a. O. S. 581.) herausgehobenen Gründen nicht mehr zweifelhaft seyn. So bleibt daher die Nachricht des Hegesippus in ihrem Werthe. Mag auch die Schilderung des Märtyrertodes, wie sie Hegesippus giebt, in einigen Zügen in's Apokryphische hinüberstreifen, so ist doch ohne Zweifel das Wesentliche der Erzählung wahr, daß Jakobus wegen seines treuen Zeugnisses für Jesus als Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt, und als Weltrichter wieder kommen wird, durch die Hand der Zeloten auf tumultuarische Weise, nicht lange vor der Belagerung Jerusalems durch Vespasian, den Tod fand. Ganz der Wahrheit gemäß ist sodann unstreitig dasjenige, was Hegesippus von dem großen Ansehen des Jakobus bei'm Volke und von seinem Einflusse auf dasselbe sagt, welcher sich selbst auch darin bewährte, daß durch ihn nicht Wenige vom Volke für das Christenthum gewonnen wurden. Da Jakobus das Christenthum vorzugsweise nach seinem Zusammenhange mit dem Judenthum festhielt, so, daß er selber mit seinen Anhängern sich auch von den Juden im gemeinsamen Gottesdienste im Tempel nicht trennte; da er für seine Person sogar durch das von Hegesippus berichtete Nasiräat auf's innigste an die Judengemeinschaft geknüpft war, so

ist es nicht zu verwundern, wenn Jakobus, obgleich Christ, doch von den Juden als einer der Ihrigen genommen wurde, und wenn ihm seine anerkannte Rechtschaffenheit und überhaupt das Uebergewicht seiner Persönlichkeit denjenigen Beifall verschaffte, wovon bei Hegesippus die Rede ist, und der sich nun selbst auch zum Theil auf die zu den hohen Festen kommenden Heiden (Hellenen) erstrecken konnte. Daß aber auch die Nachricht von der nasiräischen Askese des Jakobus, obgleich das Bild derselben vom Standpunkte des ebionitisch gesinnten Hegesippus aus gezeichnet seyn mag*), nicht ohne Grund seyn möchte, dieß scheint um so wahrscheinlicher, wenn wir, Apg. 21, 23. ff., den von ihm dem Apostel Paulus gemachten Vorschlag der Theilnahme an einem nach jüdischer Weise zu vollziehenden Gelübde, und sein hieraus überhaupt hervorleuchtendes Interesse an dem jüdischen Gelübdewesen, in's Auge fassen.

Dieß Alles aus der unseren Jakobus betreffenden Ueberlieferung, bei welcher namentlich auch dieß merkwürdig ist, daß dem Jakobus der Gedanke an den verherrlichten, und zum Gerichte wiederkommenden Herrn geläufig ist (vergl. Jak. 2, 1. 5, 7. ff.), vollständig herauszuheben, ist um so wichtiger, weil es bei einer unparteiischen Würdigung des Ursprungs des Briefs Jakobi allerdings genauer, als oftmals geschehen ist, in Betracht gezogen werden muß. Daher mag auch in der von uns zunächst anzustellenden Untersuchung des inneren Charakters des Briefs Jakobi von der Entwerfung des Bildes der aus dem Briefe hervorleuchtenden Persönlichkeit seines Verfassers ausgegangen werden.

II. Der innere Charakter des Briefs Jakobi.

1) Das aus dem Briefe sich ergebende Bild der Persönlichkeit seines Verfassers.

Um dieses Bild vollständig zu gewinnen, muß ausser demjenigen, was wir zunächst herauszuheben gedenken, vornehm-

*) Vgl. Neander, Gesch. der apost. Kirche, 2, S. 429.

lich auch der Lehrgehalt des Briefs, und seine eigenthümliche Tendenz in Betracht gezogen werden. Beides wird im Folgenden besonders entwickelt werden. Hier sey dieß in's Auge gefaßt.

Der Brief trägt das Gepräge eines Mannes von strengen Grundsätzen, festem Charakter, untadelhaftem Wandel. Ernst und sittlich entschieden, wie er ist, fordert er die Erfüllung des gesammten, von ihm in seiner Einheit durchschauten Sittengesetzes. Er will, daß die Ueberzeugung sich durch die That bewähre, und erkennt den Glauben nur dann als einen wahren an, wenn er Früchte im Leben trägt, und durch Treue und Eifer in der Erfüllung der von Gott dem Christen zugetheilten Aufgabe sich bekundet. So streng und ernst aber der Verfasser unsers Briefs ist, so milde ist er hinwiederum, und voll zarter Theilnehmung an den Leiden sowohl, als an den Gebrechen seiner Brüder. Mit wohlwollender, besonnener Weisheit und eindringlich warnt er vor Hartherzigkeit, vor Neid und Zwist; warnt er vor dem Widersträuben gegen Gottes Rathschluß; und mit Ernst fordert er auf zur Liebe, zur Demuth und Bescheidenheit, sowie zur still ausharrenden Geduld. Theuer ist ihm das Gebet, von dessen wohlthätiger Kraft er durchdrungen ist; daher seine wiederholte Aufforderung zur Uebung desselben, als der Quelle der Weisheit und des Muthes. Das Herz des Menschen hat er tief durchschaut; er kennt seine geheime Neigungen; die ihm eingeborenen Triebe, die es zum Göttlichen und Ewigen hinziehen, sind ihm nicht unbekannt, aber nicht unbekannt auch die Reizbarkeit desselben zur bösen Lust, und durch diese zur Thatsünde; nicht unbekannt die in allen Arten der Weltlichkeit hervorgebrochene Sünde, und dabei das Streben des Menschen, die Entfremdung vom göttlichen Willen mit der Nothwendigkeit des göttlichen Beschlusses selber zu beschönigen. Diesem stellt er die absolute Heiligkeit Gottes, als der Quelle nur des Guten, entgegen; und indem er durch Vorhaltung derselben den Menschen demüthigt, erhebt er den Menschen dadurch, daß er ihm Gott als denjenigen zeigt, der durch

das Wort der Wahrheit die zum Reiche Christi Berufenen wiedergeboren, damit diese die Erstlinge seiner Geschöpfe wären.

Innig hängt er an Jesus, als dem Christus; und besonders ist er von dem Gedanken an ihn, als den erhöheten Herrn der Herrlichkeit (Jak. 2, 1.), und als den zur Schicksalentscheidung wiederkommenden Weltrichter (Jak. 5, 7. ff.) erfüllt; und gerade in der Hinweisung auf diesen nahe erwarteten Richter concentrirt sich die Motivirung seiner Ermahnungen.

So leuchtet aus unserem Briefe das Bild eines Mannes hervor, dessen innerstes Leben von dem Geiste des praktischen Christenthums durchdrungen und beseelt ist. Und wie unser Brief in so manchem Einzelnen Anklänge und Parallelen zur Bergrede darbietet, — selbst bis auf den Schluß im Blick auf den kommenden Weltrichter, Matth. 7, 22. ff. — so kann man denselben überhaupt in Bezug auf seine praktische Tendenz als Seitenstück zur Bergrede betrachten.

Nicht minder schön stellt sich das Bild des Mannes in dem Formellen seines Schreibens dar. Ist der Brief sittlich-paränetisch in seinen Haupttheilen, so sind die sittlichen Forderungen nicht nur mit besonderer Würde und Feierlichkeit ausgesprochen, sondern auch so ausgeführt, daß in der Ausführung selbst der tiefe Blick in das menschliche Herz, und eine scharfe, selbst zur Begriffsentwicklung dienende Reflexion klar sich kund giebt. Die Darstellung ist lebendig und energisch, von oratorischem Schwung und Klang, und nicht selten in's Poetische übergehend, so daß unser Brief ganz an die alttestamentlichen Propheten erinnert, und einen ähnlichen Eindruck, wie ihre Rede, hervorbringt. Die Uebergänge in der Darstellung sind rasch, und erscheinen deßwegen (wenn sie es auch in der That nicht sind) bisweilen wie abgebrochen. Manches ist erhaben kurz; Anderes mit einer gewissen Fülle des Ausdrucks geschildert, und in klarer Anschaulichkeit gehalten, indem die einzelnen Theile eines Erfolgs in ihrer stufenmäßigen Succession aufgeführt werden, das Besondere statt des Allgemeinen gesetzt wird, und Bilder und Gleichnisse, kräftig und mit gewandter Hand gezeichnet, die höhere Idee versinn-

lichen. Wie der zarteren Empfindung auch die mildere Sprache angepaßt ist, so hebt sich mit dem stärkeren Affekt auch die Stärke der Sprache. Besonders noch erhält die Darstellung Nachdruck und Erhabenheit durch die nach rhetorischem Gesetze sich entwickelnde Steigerung der Gedanken und Worte, und durch die vielfach hervortretenden Antithesen.

So gehen Form und Gehalt gleichmäßiges Zeugniß von der geistreichen Eigenthümlichkeit des Verfassers unsers Briefs; und der Brief bekundet gleich ausgezeichnet die geistige und die sittliche Trefflichkeit seines Verfassers.

Betrachten wir aber den Ton, in welchem der Mann zu seinen Lesern spricht, so ist seine Rede durchaus der Ausdruck eines entschiedenen Ansehens, und anerkannter Geltung bei denjenigen, an welche sich seine Worte wenden. Er weiß es, daß er erwarten kann, gehört zu werden, und daß, was er spricht, nicht ohne Erfolg bei denen seyn wird, die, wie sie die Zuversicht haben, das zu ihnen Gesprochene komme aus einem ihnen befreundeten Herzen, auf ihrer Seite nicht minder der bekannten Stimme zu folgen gewohnt sind. Zwar mit der Freundlichkeit des Wohlwollens, aber zugleich auch mit dem ganzen Ernste eines Mannes redet er, der eine Stellung in der christlichen Gemeinschaft einnimmt, von welcher aus er das Recht hat, lehrend, ermahnend, ja selbst gebietend in die Verhältnisse derer einzugreifen, die zu ihm in Beziehung stehen, und die ganz als solche behandelt werden, bei welchen das von ihm in Anspruch genommene Recht ausser Streit ist.

Daher wie der Brief für eine in sich selber ausgezeichnete Persönlichkeit seines Verfassers Zeugniß ablegt, so zeigt er diese Persönlichkeit zugleich als eine nach aussen imponirende und Andere zu sich in's Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung stellende.

2) Der dogmatische und moralische Lehrgehalt des Briefs Jakobi.

Der Brief Jakobi, wie er einerseits von der Idee durchdrungen ist, daß das Christenthum die Erfüllung und Verklä-

rung des Gesetzes sey, hat auf der anderen Seite eben so sehr seinen positiv-christlichen Gehalt; und die Eigenthümlichkeit des in Christo begründeten Lebens findet in diesem Briefe ihre volle Anerkennung; nur daß, was wir schon jetzt vorläufig bemerken, die Rechtfertigung im Verhältniß zum Glauben und zu den Werken in einer von dem sonst im N. Test. festgehaltenen Gesichtspunkte verschiedenen Weise aufgefaßt ist.

Es ist die Grundidee auch des Briefs Jakobi, daß im Reiche Jesu Christi eine neue geistige Lebenskraft in die Menschheit eingetreten ist, welche mittelst des Worts der Wahrheit (des Evangeliums) den Seelen der zum Christenthum Berufenen sich einpflanzt. 1, 18. 21. Gott ist es, der hierin als der Quell der neuen Schöpfung der Menschheit sich mittheilt. Er, der die Menschen nach seinem Bilde schuf, 3, 9., schafft sie geistig neu durch die Wiedergeburt, welche durch das Wort der Wahrheit vermittelt wird, so daß die so durch Gott selber Erneuerten und Verklärten die Erstlinge seiner Geschöpfe werden. 1, 18. Es ist beides, die freie Liebe Gottes und seine unendliche Heiligkeit, die hierin sich offenbart. Von ihm, von dem nur das Gute ausgeht, wird den Menschen durch das neu erweckte, beseligende geistige Leben das höchste Gut zu Theil. 1, 17. 18. 21. Die Menschen bedürfen eines solchen neuen, von Gott selbst ausgehenden, geistigen Lebens; denn die Sünde ist in der Welt hervorgebrochen, zwar durch des Menschen eigene Schuld, denn wer sündigt, sündigt immer frei, 1, 13. ff. *), durch innere Selbstbestimmung, und ohne alle, wirkende oder veranlassende, Ursächlichkeit von Seiten Gottes; aber indem die Sünde in Zwiespalt mit Gott versetzt, und der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft ist, 4, 4., und indem sie den Tod gebiert, 1, 15., ist es zum Heile des Menschen nothwendig, daß Gott selber sich seiner erbarme. Fehlen wir doch auch dann noch Alle mannichfaltig, wenn sich Gott unser schon erbarmt hat. 3, 2. Solche Erbarmung aber gewährt uns Gott durch Jesus

---

*) Das zu ἐπιθυμίας hinzugefügte ἰδίας V. 14. darf nicht unbeachtet gelassen werden.

Christus; und es ist der Glaube an Jesus Christus, welchen auch der Verfasser unseres Briefs in den Mittelpunkt des christlichen Lebens setzt. Denn in solcher Beziehung zum christlichen Leben faßt er offenbar den Glauben an Jesus Christus auf, 2, 1., wenn er diesem Glauben schlechtweg das ungöttliche Wesen, und die Verletzung der Liebe entgegensetzt; auch abgesehen für's Erste noch von 2, 14. ff. Und daß Jakobus, wo er im eigenen Namen vom Glauben redet, einen wahrhaft christlichen Gehalt des Glaubens anerkenne, dafür zeugt sowohl die Art und Weise, wie von Christus geredet ist, als die Auffassung des Glaubens überhaupt nach seiner inneren Form, wiefern er eine Seelenstimmung und eine Gesinnung ist. Christus wird ausdrücklich als unser Herr und als der verherrlichte, verklärte Herr bezeichnet, 2, 1., als derjenige, der wieder erscheint, in seiner παρȣσία, zum Gerichte, 5, 7. 8., zu dem Gerichte, in welchem die richterliche Thätigkeit Gottes selber sich offenbart, und das entscheidend ist über die Schicksale der Menschen, 5, 1. ff., so daß dann hier auch die Parusia eben so, wie wir es sonst im N. Test. finden, als Motiv zur Wachsamkeit über sich selbst, und zur Geduld und Standhaftigkeit unter den Begegnissen dieses Lebens gebraucht wird. Als unser Herr, in welchem Gott sich der Menschheit geoffenbart, ist Jesus Christus mit Gott selber in der Aufschrift des Briefs zusammengestellt, und in coordinirter Beziehung nennt sich der Verfasser des Briefs Θεȣ̃ καὶ κυρίȣ Ἰησȣ̃ Χριςȣ̃ δȣ̃λος, 1, 1.; und so wird nun im Verlaufe des Briefs der Ausdruck κύριος gleichmäßig von Gott, z. B. 1, 7. 4, 15., und von Jesus Christus, a. a. O., 5, 7. 8. 14., gebraucht. Wie der Ausdruck κύριος schon vor dem Christenthum den Gott in seinem Offenbarungsverhältnisse bezeichnete, so bezeichnet er nun im Christenthum den in Christo offenbaren Gott; daher der Ausdruck eben so von Christus, in welchem Gott offenbar ist, gesagt ist, als von Gott, dem Vater, der in seinem Sohne den Menschen sich kund giebt. In dem Gebrauche des Wortes κύριος bekundet also der Verfasser des Briefs Jakobi dasselbe höhere christliche Bewußtseyn, das den tiefer erweckten Chri-

sten auszeichnet. Leuchtet schon aus dem Bisherigen hervor, daß dem Verfasser unseres Briefs der Glaube an den Herrn Jesus Christus unzertrennlich ist von dem Glauben an Gott, den Vater, so ergiebt sich dieß ausdrücklich aus der Argumentation über den Glauben 2, 14—26. Vgl. namentlich V. 24. mit dem Vorangehenden.

Daß ferner der Glaube nach seiner inneren Form, sofern er Seelenstimmung ist, von Jakobus in entsprechender Weise, wie auch sonst im N. Test., aufgefaßt werde, leuchtet ebenfalls ein. Denn der Glaube wird als ein inniges Vertrauen, als ein innerliches Ergreifen seines Gegenstandes, mit voller Zustimmung des Herzens, dargestellt, 1, 6. 5. 15.; der Glaube ist die Gesinnung des christlichen Lebens selbst, 1, 3.; der Glaube ist es, in welchem der von Gott Erwählte reich ist: so daß der Glaubige eben derselbe ist, welcher auch der Gott Liebende, und der Erbe des göttlichen Reichs. 2, 5. Der Glaube ist es, in welchem der niedrige Bruder seiner innerlichen Hoheit sich freut, der Reiche seiner Demuth. 1, 9. f. Es darf daher als entschieden angesehen werden, daß, wo der Verfasser unseres Briefs im eigenen Namen von dem Glauben spricht, er denselben in ächt christlichem Sinne nimmt: soweit er von demselben redet; obgleich allerdings der Begriff des Glaubens seine Vollständigkeit erst darin hat, daß er bestimmt als das Organ der Ergreifung und Aneignung der freien Gnade Gottes in Christo gefaßt wird. In wiefern in dieser Vollständigkeit der Begriff des Glaubens erfaßt ist, davon wird es auch abhängen, in welches Verhältniß die Rechtfertigung zum Glauben gesetzt wird.

Den ächten Glauben nun, wie Jakobus selber ihn begriffen hat, setzt er 2, 14. ff. dem nur sogenannten Glauben, dem blos vorgegebenen Glauben entgegen, dem Schein- und Wahnglauben, der durch keine die wahrhaft christliche Gesinnung, wie der Glaube sie seyn soll, erprobende Thätigkeit im Leben sich kund giebt; mit dem vielmehr ein durchaus ungöttliches, weltliches, an die Lüste hingegebenes Leben, 4, 1. ff., und Haß und Streit und Parteiung verknüpft ist. 3, 1. ff. Diesem un-

ächten, falschen Glauben, der nur den Namen des Glaubens hat, und von dem gleichwohl die, die ihn zu haben vorgeben, Rechtfertigung vor Gott erwarten, setzt Jakobus den Glauben entgegen, auf welchen er schon 2, 1. hingewiesen hatte, und durch diese Entgegensetzung bekommt seine Lehre vom Glauben neue Bestimmungen. Für's Erste diese, die jetzt ausdrücklich herausgehoben wird, obgleich sie schon zuvor dem ganzen Gedankengang zu Grunde lag, daß der ächte den wahren Christen charakterisirende Glaube ein lebendiger, ein in Werken, ἔργα, sich bewährender seyn müsse, indem ein blos so sich nennender Glaube, der durch keine Werke sich erprobe, todt an ihm selber sey, und sowie werthlos in dem sittlichen Verhältnisse des Menschen zu seinem Nächsten, gleich der nur so sich nennenden Scheinliebe, die durch keine That der Liebe sich bewährt, so unfähig, den Menschen selbst des eigenen Heils theilhaftig zu machen. 2, 14. 15. ff. Wie der Glaube hier als eine das innere Leben bestimmende, und auf den Willen wirksame, und durch den Willen die That hervorrufende Gesinnung dargestellt ist, — im Unterschied von dem der bloßen Erkenntniß angehörenden, abstrakten Fürwahrhalten, 2, 19. —: so werden hinwiederum die Werke, ἔργα, nicht nur als eine sittliche, in Handlungen, die dem Sittengesetze angemessen sind, sich kund gebende Thätigkeit, 2, 15. 16., sondern ausdrücklich auch als solche bezeichnet, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, 2, 22., Werke, zu welchen der Glaube wirkt, d. h. Werke, in welchen die Wirksamkeit des Glaubens sich kräftig erweist.

Vergleichen wir bis hieher den Jakobus mit Paulus, so stimmen sie beide überein. Wie Jakobus es als Kennzeichen des ächten Glaubens fordert, daß er durch die entsprechende sittliche Thätigkeit sich wirksam erweise, und seine Lebendigkeit durch die That bewähre, — widrigenfalls seine Unlebendigkeit eben auch das Kennzeichen seiner Falschheit, das Kriterium eines bloßen Scheinglaubens wäre: so erkennt auch Paulus nur denjenigen Glauben als den ächten an, aus welchem unmittelbar als einem energischen Lebensprinzip die Heiligung hervorgeht, Röm. 6, 8.; welcher, wie Paulus anderwärts sagt, πί-

ςις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργυμένη ist. Gal. 5, 6. Dieses Letztere findet bei Jakobus noch mehr seine Parallele darin, daß auch alle ἔργα auf die Liebe zurückgeführt sind. Jak. 1, 27. Insofern nun der ächte und lebendige Glaube allein es ist, durch welchen auch das Heil für den Menschen bedingt ist: so würde die Uebereinstimmung zwischen Jakobus und Paulus möglicher Weise selbst noch bei dieser Formel gedacht werden können, die wir aus Jak. 2, 14. und 22. zusammensetzen: ἡ πίςις συνεργῦσα τοῖς ἔργοις σώζει τὸν ἄνθρωπον: vorausgesetzt nämlich, daß das „συνεργῦσα τοῖς ἔργοις" eben nur eine die Aechtheit des Glaubens bezeichnende Bestimmung seyn sollte.

Soweit also hat die Vereinigung des Jakobus und Paulus keinen Anstand; aber nicht der gleiche Fall ist es, wenn wir nun nach der anderen Bestimmung fragen, welche Jakobus im Gegensatze gegen den Scheinglauben zu seiner Lehre hinzugefügt hat. Diese andere Bestimmung betrifft die Rechtfertigung, das δικαιῦσθαι. Es fragt sich hier zunächst, ob von Jakobus und Paulus δικαιῦσθαι in gleichem Sinne genommen worden sey. Bei Paulus ist das δικαιῦσθαι die durch den göttlichen Akt dem Bewußtseyn des Menschen angeeignete Feststellung desjenigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, worin der Mensch von Gott als δίκαιος, als der, der er vor Gott seyn soll, angeschaut wird, und hiernach nun als δίκαιος erklärt und behandelt wird, aber somit auch es wirklich ist vermöge eben dieses Verhältnisses, das in dem rechtfertigenden Akte Gottes zwischen dem Menschen und Gott begründet wird. Da jedoch der Mensch, ehe er von Gott gerechtfertigt wird, Sünder ist, und verschuldet vor Gott, und von ihm getrennt: so beruht die δικαίωσις wesentlich darauf, daß Gott den Menschen in Christo, dem Erlöser, anschaut, der allein für sich selbst schon δίκαιος ist; daß Gott in Christo dem Menschen seine freie Gnade mittheilt, ihm kraft dessen die Sünde vergiebt, und ihn nun in das Kindesverhältniß aufnimmt, aber auch nun ihm in dem Bewußtseyn des Aufgenommenseyns in die Gemeinschaft Jesu Christi das in dieser Gemein-

schaft begründete neue Leben dem Prinzip nach einpflanzt, vermöge dessen der Mensch, wie er vor Gott als gerecht gilt, so nun auch wirklich der Gerechte ist. Dieser entwickelte, bestimmt gedachte Begriff der δικαίωσις findet sich zwar allerdings im Brief Jakobi nicht; allein der Gedanke, in welchem Jakobus die δικαίωσις auffaßte, trifft doch mit dem paulinischen Gedanken wesentlich insofern zusammen, als dem Jakobus das δικαιοῦσθαι theils die Feststellung des Heils ist im Verhältnisse des Menschen zu Gott, denn δικαιοῦσθαι entspricht dem σώζεσθαι, 2, 14., theils δικαιοῦσθαι ausdrücklich (mit Beziehung auf 1 Mos. 15, 6.) durch „ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην“ erklärt, und sodann noch näher bestimmt wird durch das von Jakobus selber hinzugefügte „καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη.“ 2, 23. Also auch dem Jakobus ist die δικαίωσις die Feststellung desjenigen Verhältnisses des Menschen zu Gott, worin er von Gott als der Gerechte, a'; der, der er seyn soll; erklärt und behandelt wird, (und diesem gemäß es nun auch wirklich ist,) und worin ihm das göttliche Wohlgefallen zugetheilt und angeeignet wird: so daß er kraft dessen, rückwärts blickend auf den Zustand des Zwiespalts mit Gott, sich versöhnt mit Gott weiß (Freund Gottes, als dem die Sünden vergeben sind); vorwärts blickend auf den Zustand der Vereinigung mit Gott (des neuen geistigen Lebens), sich als Kind und Erben Gottes weiß (Freund Gottes, als der seiner Liebe Theilhaftige). Insofern aber auch Jakobus den Menschen erst aus der sündhaften Trennung von Gott zur Einheit mit Gott gelangen läßt, so muß auch ihm das Erste, alles Uebrige Begründende in der Zutheilung des göttlichen Wohlgefallens die Gnade Gottes, die freie Gnade Gottes seyn. Was ja ausdrücklich anerkannt ist in dem Satze 1, 18. „βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.“

Daher erscheint es als entschieden, daß in dem Begriffe der δικαίωσις selbst, für sich betrachtet, Jakobus mit Paulus im Wesentlichen übereinstimme.

Nun jedoch entsteht die Frage, was auf Seiten des Men=

schen das subjektive Erforderniß sey, daß der Mensch der Rechtfertigung theilhaftig werde?

Paulus antwortet: der Glaube ist es allein, ohne alle Werke; wie der Glaube allein das Organ ist, durch welches wir die Rechtfertigung hinnehmen und haben, weil wir eben mittelst des Glaubens Gott und seine Gnade in Christo ergreifen: so ist auch der Glaube allein das Erforderniß auf unserer Seite, damit die von Gott in Christo sich uns mittheilende Gnade uns angeeignet werde, — unser Eigenthum werde, — und so das Einheitsverhältniß zwischen uns und Gott in Christo gestiftet werde. Keine Werke erwerben (geschweige verdienen) uns dasselbe von Gott, denn wir haben nichts vor Gott aufzuweisen, wodurch wir zuvor schon (schon vor der Rechtfertigung) das von seinem Willen Geforderte erfüllt hätten. — Hierbei darf es jetzt als allgemein zugestanden betrachtet werden, daß bei Paulus ἔργα nicht blos ἔργα νόμου als Werke des positiven den Juden bindenden Gesetzes seyen, sondern, diese allerdings mit eingeschlossen, wenn der Apostel gegen seine jüdischen (judaisirenden) Gegner redet, die von Gott, sey's nach dem positiven Gesetze, sey's nach dem natürlichen Sittengesetze, geforderte sittliche, seinem Willen angemessene Thätigkeit. Die ganze Argumentation des Paulus hat diesen Begriff der ἔργα zur Voraussetzung; und Abraham, auf dessen Beispiel Paulus sich beruft, Röm. 4, 1. ff., hatte ja noch nicht das positive Gesetz der Juden. — Nur die freie Gnade Gottes ist es, lehrt Paulus, die uns, ohne unser Verdienst, zu Theil wird. Röm. 3, 20. ff. 4, 2. ff. Gal. 2, 16. Aber in dem uns rechtfertigenden Glauben haben wir, eben deßwegen, weil er der rechtfertigende ist, weil in demselben die δικαιοσύνη τοῦ χριστοῦ die unsrige ist, zugleich das Prinzip der Gott wohlgefälligen, seinem Willen angemessenen, sittlichen Thätigkeit: so daß mithin die πίστις nothwendig als πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη sich erweist, und daß die Früchte, welche die πίστις im Leben trägt, die nothwendigen Kennzeichen des ächten Glaubens sind.

Was lehrt dagegen Jakobus? Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄν-

θρωπος, καὶ ὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 2, 24. Ἡ πίστις συνεργεῖ (wenn wir es allgemein ausdrücken) τοῖς ἔργοις, καὶ ἐκ τῶν ἔργων τελειῦται ἡ πίστις. 2, 22. Und zwar sprach Jakobus ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη in Bezug auf Abraham insofern aus, als er es ausdrücklich herausgehoben hatte, 2, 21. Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν ὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;

Freilich wird die Differenz zwischen Jakobus und Paulus schlechtweg aufgehoben, wenn im apologetischen Interesse, und in der schon zuvor bestehenden Ueberzeugung, daß beide in jedem Punkte harmonisch seyn müssen, der Sinn des von Jakobus Ausgesprochenen geradezu dahin festgestellt wird, dieß Alles wolle nichts Anderes besagen, als: „die Werke seyen die nothwendige Offenbarung der Rechtfertigung durch den Glauben“ *). Aber ist diese Ausgleichung wirklich mit den ausdrücklich ausgesprochenen Sätzen des Jakobus zu vereinbaren? Wohl sagt Jakobus das von ihm Ausgesprochene im Gegensatz gegen einen blos so sich nennenden Glauben; insoweit will er den Glauben von der Seite seiner nothwendigen Lebendigkeit bezeichnen; und würde er nur dieß sagen, so wäre zwischen ihm und Paulus kein Widerstreit. Wohl bezeichnet Jakobus die Werke als solche, zu welchen der Glaube wirkt, ἔργα, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, Werke, in welchen sich der Glaube als wirkendes Prinzip erweist; und würde er nur dieß sagen, so wäre auch so zwischen ihm und Paulus kein Widerstreit. Nun sagt er aber noch weiter: ἐξ ἔργων δικαιῦται ἄνθρωπος, καὶ ὐκ ἐκ πίστεως μόνον. 2, 24. ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη Ἀβραὰμ κ. τ. λ. V. 21.; ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις τελειῦται. V. 22. Mag immerhin das ὐκ ἐκ πίστεως μόνον mit Bezug auf jenen Scheinglauben gesagt seyn; mag immerhin zu dem ἐξ ἔργων, wie denn dieß mit Recht geschieht, sup-

*) Vgl. nach Knapp (Scripta var. arg., Commentatio XIII.) und andern Vorgängern, Neander, Gesch. der apostol. Kirche, 2, S. 656. ff. Kleine Gelegenheitsschriften, S. 54.

plirt werden ὅλη ἡ πίστις ἀναργεῖ — so viel bleibt auf der anderen Seite richtig, und es dringt sich dem Unbefangenen mit Nothwendigkeit auf, so konnte der Verfasser des Briefs Jakobi nur dann sich aussprechen, so konnte er das δικαιοῦσθαι ausdrücklich von den ἔργα nur dann abhängig machen, wenn er die Rechtfertigung eben nur im Verhältniß zu dem in der Thätigkeit sich kundthuenden Glauben dachte und begriff. Das gerade aber ist's, was eine reelle, und keineswegs auszugleichende Differenz zwischen Jakobus und Paulus bildet. Insofern auch wird gelehrt, daß ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις τελειοῦται. 2, 22. Hierin liegt unstreitig ein doppelter Gedanke ausgesprochen; einmal dieser, daß durch die Werke der Glaube in seiner Vollständigkeit, d. i. in seiner vollen Wahrheit und Realität (vgl. τέλειος 1, 4.) sich lebendig darlegt; sodann aber wird eben so bestimmt auch dieß Andere hierdurch bezeichnet, daß durch die Werke der Glaube zur Vollendung komme. Insofern nämlich Jakobus den Glauben durchaus als unzertrennlich von der sittlichen That, von den Werken, auffaßt, muß nach dieser Lehre in dem im Werden sich entwickelnden Leben des Menschen der Glaube selbst erst in den aus ihm hervorgehenden Werken sich vollenden.

Klar ist das Verhältniß zwischen Paulus und Jakobus in Bezug auf den in Frage gestellten Lehrpunkt. Bei Paulus ist der Glaube, weil er der rechtfertigende ist, die Quelle der guten Werke (der sittlich-guten Thätigkeit); bei Jakobus ist der Glaube, weil er die Quelle der guten Werke ist, und in ihnen sich lebendig thätig erweist, der rechtfertigende. Bei Paulus ist die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt, oder treffender es auszudrücken, Rechtfertigung und Glaube ist im Inneren des Menschen, der im Glauben gerechtfertigt wird, zumal da; und die Werke gehen aus der Rechtfertigung im Glauben hervor. Bei Jakobus ist die Rechtfertigung durch die vom Glauben gewirkte sittliche Thätigkeit bedingt; und selbst des Ausdrucks „durch den Glauben und die durch ihn bewirkte Thätigkeit“ werden wir uns enthalten müssen, wenn wir nicht Glauben und Thätigkeit trennen, was wir auf des

Jakobus Standpunkte nicht dürfen; die Rechtfertigung geht also aus den Werken, in welchen der Glaube sich als ein lebendiger erweist, hervor. Bei Paulus ist der Glaube in der Ursprünglichkeit seines Wesens aufgefaßt, als die Seelenstimmung, worin der Mensch rein nur in seinem Verhältnisse zu Gott in Christo auf Gott sich bezieht, — ohne alle andere Beziehung auf sich selber und den Nächsten; der Glaube ist hier die Bewegung des Herzens zu Gott in Christo, um die freie Gnade Gottes in Christo, welche ihm der sich ihm in dem Erlöser mittheilende Gott darbietet, zu ergreifen; und die Rechtfertigung ist es, worin die göttliche Selbstmittheilung (das Objektive) und die glaubige Ergreifung jener (das Subjektive) eins ist. So scharf also bei Paulus der Glaube als das Organ, um die freie Gnade Gottes in Christo zu ergreifen, aufgefaßt ist: so nothwendig ist es für ihn, die Rechtfertigung dem Menschen allein durch den Glauben zu Theil werden zu lassen, mit Abweisung aller Werke, auch derer, die aus dem Glauben selber kommen. Paulus konnte freilich auch in gewisser Hinsicht die Rechtfertigung mit der Liebe in Verbindung setzen, insofern nämlich die im Vertrauen auf die Gnade stattfindende Bewegung des Herzens zu Gott, um die Gnade zu ergreifen, selbst schon der Anfang der Liebe ist; aber es ist wohl zu merken, daß es auch so sich rein um das Verhältniß des Menschen zu Gott handelt, und daß die Liebe hier nicht als Prinzip der Thätigkeit des Menschen, die sich auf ihn selber oder den Nächsten, nach innen oder nach aussen, bezöge, in Betracht kommt, sondern lediglich wiefern sie dem Keime nach schon im Glauben, nach der Natur des sittlichen Wesens und Lebens überhaupt, eingeschlossen ist.

In solcher Schärfe jedoch ist der Glaube als dasjenige, worin allein das neue Lebensverhältniß zwischen dem Menschen und Gott gestiftet wird, von Jakobus nicht aufgefaßt. Allerdings ist anzuerkennen, daß es die Consequenz desjenigen, was sonst von Jakobus über den Glauben, und was über die Wiedergeburt gesagt ist, erfordert hätte, bis zu dieser Schärfe des Begriffs vom Glauben fortzuschreiten, um auf den Glau-

ben als solchen, nicht auf Werke, auch nicht irgendwie, die Rechtfertigung zu beziehen. Aber das ist gerade die Grundeigenthümlichkeit des judenchristlichen Standpunkts, daß dieser es zu jener Consequenz nicht kommen läßt; und darin hatte der judenchristliche Standpunkt, wie christlich er auch im Uebrigen seyn mochte, den Keim seines Untergangs in sich selber. So finden wir denn auch den durch die Consequenz geforderten Fortschritt im Brief Jakobi nicht gemacht; und wie in dem Punkte von der Rechtfertigung die Denkweise des Jakobus nicht ausgeglichen ist mit der des Paulus, so hinderte den Verfasser unsers Briefs sein judenchristlicher Standpunkt, der hierin den Widerstreit in sich selbst trägt, auch sich mit sich selber auszugleichen. Jakobus, ob er gleich den Glauben auch in den Mittelpunkt des christlichen Lebens setzt, und hierin ächt christlich sich ausspricht, kann sich doch den Glauben gar nicht anders als sogleich in derjenigen Thätigkeit denken, wodurch der Mensch handelnd sich erweist sowohl im Verhältniß zu seinem Nächsten, als zu sich selbst. So erscheint dem Jakobus der Glaube sogleich von vornherein als Thätigkeitsprinzip, dessen der Mensch (durch die Wiedergeburt, deren Jakobus ebenfalls gedenkt) theilhaftig geworden, um in dem vollen Umfang seiner sittlichen Verhältnisse sich auf eine Gottes Willen angemessene Weise werkthätig zu erweisen; und erst wenn der Glaube hierdurch die Probe seiner Aechtheit erwiesen hat und zur Vollendung gekommen ist (ἐξ ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη), wird dem Menschen die Rechtfertigung von Gott zu Theil; so daß nach dieser Theorie der thätige Glaube in's Bewußtseyn der Rechtfertigung übergeht; während nach der anderweitigen christlichen Lehre, wie sie am schärfsten durch Paulus vertreten wird, der Glaube aus dem Bewußtseyn der Rechtfertigung heraus in diejenige Thätigkeit übergeht, in welcher er sich nun auch im Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten lebendig erweist.

Unstreitig also ist bei Jakobus das Verhältniß der Rechtfertigung zum Glauben unter einen wesentlich anderen Gesichtspunkt gestellt, als bei Paulus, und als nach der übrigen

neutestamentlichen Lehre zu statuiren ist; und Luther hatte wohl Recht, wenn er in Bezug auf diesen Punkt einen wirklichen Widerstreit zwischen Jakobus und Paulus anerkannte. Ein Widerspruch mit Paulus in diesem Punkte ist aber auch, wenn im Uebrigen die christliche Wahrheit vollkommen geltend gemacht ist, ein Widerstreit mit sich selbst. Allein, wie ich schon andeutete, auf dem judenchristlichen Standpunkte, welchen der Verfasser unseres Briefs einnimmt, ist dieser Widerstreit nicht befremdlich; so wenig als es auf diesem Standpunkte befremdlich ist, wenn man in der Zeit, da man mit Paulus selber über seine Lehre sich besprach, sich zwar mit ihm über die Freilassung der Heiden vom mosaischen Gesetze einverstanden erklärte, aber doch zugleich für die Juden die Nothwendigkeit der Haltung dieses Gesetzes in Anspruch nahm. (Vgl. Apg. 21, 21—24. vgl. 15, 21.) Das war inkonsequent, und stimmte mit der übrigen christlichen Wahrheit, die man auch auf judenchristlichem Standpunkte anerkannte, nicht überein. Man konnte in christlicher Weisheit, wie Paulus that, den Schwachen der Judenchristen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zulassen; aber die Nothwendigkeit dieser Beobachtung für die Judenchristen konnte nur insofern behauptet werden, als man sich auf dem judenchristlichen Standpunkte auch vom Judenthum selbst noch nicht ganz losgemacht hatte. Gerade so aber verhält es sich mit dem Brief Jakobi in Bezug auf den Punkt von der Rechtfertigung. Auf seinem judenchristlichen Standpunkt an die ποίησις τοῦ ἔργου und an den Gedanken der Nothwendigkeit davon gewöhnt, und daher auch dieß als eine Hauptwahrheit in den Vordergrund stellend, 1, 25. „ὁ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται,“ dachte der Verfasser unseres Briefs den Glauben immer zusammen mit der ποίησις τοῦ ἔργου, worin sich der Glaube thätig erweist; und so trat ihm die Rechtfertigung vielmehr zu der aus dem Glauben entspringenden ποίησις τοῦ ἔργου, als zu dem Glauben als solchem in Beziehung, und die ποίησις τοῦ ἔργου erhielt ihre Stellung zwischen dem Glauben und der Rechtfertigung, statt daß die

Rechtfertigung zwischen den Glauben und die ποίησις τοῦ ἔργου oder die ἔργα gestellt seyn sollte. Allerdings hat der Verfasser des Briefs Jakobi darin seine Christlichkeit bewahrt, daß er den Werken keinerlei Verdienstlichkeit zusprach; doch verläugnete er hinwiederum seinen Zusammenhang mit dem Judenthum darin nicht, daß es ihm zufolge eben der ποιητὴς τοῦ ἔργου ist, der sich auf Rechtfertigung vor Gott Hoffnung machen darf. Daher so gewiß es auch ist, daß Luther über diesem Einen Punkte allzusehr die übrige Trefflichkeit unseres Briefes übersah: so entschieden ist es doch hinwiederum für denjenigen, für welchen die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben der Mittelpunkt aller christlichen Lehren ist, daß Luther guten Grund hatte, in dieser Hinsicht unseren Brief „nicht zu den rechten Hauptbüchern zu setzen“ *).

Läßt nun zwar so der Brief Jakobi in der Bestimmung des Verhältnisses der Rechtfertigung zum Glauben und zu den Werken Wesentliches vermissen: so tritt dagegen desto entschiedener wieder, wenn gleich auf der Unterlage des Gedankens, daß das Evangelium das verklärte Gesetz sey, die Uebereinstimmung der jakobischen Lehre mit der übrigen neutestamentlichen Lehre da hervor, wo Jakobus, ohne eine andere Beziehung, als auf die sittliche Aufgabe des Christen, die Nothwendigkeit der dem Willen Gottes angemessenen sittlichen Thätigkeit darstellt, und zu dieser Thätigkeit auffordert und antreibt. Dieß ist es, was wir im Lehrsysteme des Jakobus jetzt in's Auge zu fassen haben. Hierin bewegt sich vorzugsweise sein Brief; und die praktische Tendenz desselben macht sich als etwas Charakteristisches bemerklich.

Wie Jakobus, um an das Nächstvorhergehende anzuknüpfen, mit Recht nur den Glauben als den ächten anerkennt, der sich durch seine lebendige Thätigkeit bewährt, so ist es seine sich wiederholende Ermahnung: „seyd Thäter des Worts, und nicht Hörer allein, womit ihr euch nur selbst betrügen

*) Vergl. Luthers Werke, nach Walchs Ausg. XIV, 148., und seine Vorrede zu diesem Brief in der Bibelübersetzung.

würdet.“ 1, 22. Er fordert Erfüllung des Gesetzes, 1, 25., und zwar des ganzen sittlichen Gesetzes, 2, 8. ff.; und preist die Werke des guten Wandels, 3, 13. 17., im Gegensatz gegen Gehässigkeit und Feindseligkeit, und ungöttliches Leben. 3, 2. ff. 14—16. 4, 1. ff. Diese Forderung gründet der Verfasser unseres Briefs auf den Gedanken, daß Gott der Gesetzgeber ist, dessen Wille Gesetz ist, und der Richter, der selig machen und verdammen kann, 4, 12.; er gründet diese Forderung auf die Einheit des Gesetzes, welche auch in der Einheit des sittlichen Lebens sich darstellen soll, 2, 8. ff., eine Einheit des sittlichen Lebens, welche wesentlich bedingt ist durch die Liebe, die sich im Verhältniß zu Anderen kund thut, durch die Reinheit im Verhältniß zu sich selbst, 1, 27.; er gründet seine Forderung namentlich auch auf das dem Christen in der Wiedergeburt eingepflanzte neue Lebensprinzip, 1, 22. vgl. 16—21., vermöge dessen das Gesetz zu einem Gesetz der Freiheit wurde, so daß es nun aber auch widersprechend wäre, in einer anderen als Gott wohlgefälligen Thätigkeit sich als Diener Gottes, und als der, der Gott für seine Gabe Rechenschaft schuldig ist, beweisen zu wollen. 1, 25. ff. 2, 12. 4, 5. Unter dem Einzelnen der Pflichterfüllung, das gefordert wird, ist im Besondern beachtungswerth die Forderung strenger Wahrhaftigkeit, ohne allen Eidschwur, der verboten wird. 5, 12.

Im Gegensatze gegen die von ihm in Anspruch genommene Pflichterfüllung warnt Jakobus, mit ernster, strenger Abmahnung vor solchem ungöttlichen Wesen, vor Haß und Lieblosigkeit gegen einander, vor Streit und Parteiung, vor Verachtung des Nächsten, namentlich auch, wenn dieser Nächste der irdisch Niedrige und Arme ist; er warnt vor gehässigem Aburtheilen über einander. 1, 19. f. 3, 1. ff. 4, 1. ff. Indem er auf der einen Seite die Ursache aller solcher Pflichtverletzungen in der durch die eigene sittliche Freiheit erweckten argen Lust des Herzens nachweist, 1, 14. 4, 1., welche zur todbringenden Sünde führt, die in ihrer Spitze φιλία τȣ̃ κόσμȣ, und damit ἔχθρα τȣ̃ θεȣ̃ ist, 4, 4., wobei das ursprünglich begründete Verhältniß zu Gott und seinem Gesetze gänzlich verkannt wird, 4, 11. f.,

und wobei statt der himmlischen Lebensweisheit teuflische Selbstsucht das Leben beherrscht, 3, 15.: so verweist Jakobus dagegen Jeden auf sein eigenes Gewissen, das von selbst schon jeden von dem Widerspruch überführe, worein er sich durch die Sünde versetze, 2, 4.; er verweist auf die unverletzliche Heiligkeit des sittlichen Gesetzes, das jeden binde, und nach dem jeder gerichtet werde, und seine verdiente Strafe erlange, 2, 8. ff. 4, 11. f. 5, 1. ff.; er verweist auf die jedem durch die Erwählung in Christo gleichmäßig eingepflanzte höhere Würde, und den geistlichen Reichthum, und das jedem verliehene Anrecht an das Reich Gottes, 1, 9. f. 2, 5., wodurch Alle, als ἀπαρχὴ τῶν τοῦ θεοῦ κτισμάτων, 1, 18., in das Verhältniß der höheren geistigen Einheit und Gleichheit eingetreten sind, nachdem sie schon von der Schöpfung her, als die zum Bilde Gottes geschaffenen, gegenseitigen Anspruch auf Achtung und Liebe hatten. 3, 9.

Allerdings sowie die Menschen nun einmal geworden sind in dieser ungöttlichen Welt, so wird es, auch bei dem erweckteren christlichen Sinne, niemals an wechselseitigen Kränkungen fehlen; niemals wird es an mannichfachen Verletzungen des göttlichen Willens fehlen. Aber wie demjenigen, der auf die göttliche Barmherzigkeit vertraut, Vergebung gewiß ist: so ist es um so mehr auch Pflicht, gegenseitig Barmherzigkeit und Liebe zu üben, und nicht nur dem irrenden Bruder selbst zu vergeben, sondern auch mit Sorgsamkeit ihm nachzugehen, um ihn vom Verderben zu retten. 2, 13. 3, 17. 5, 15. f. 19. f. Jedoch Alles, was der Mensch thut, für sich sowohl als für den Nächsten, zu seinem, wie zu des Nächsten Beßten, das kann nur gelingen mit Gott, und durch Gott, der aber auch vermöge seiner Güte und Liebe jedem nahe seyn will. Allein hierzu bedarf es von Seiten des Menschen eben so sehr der Demüthigung vor Gott, 4, 6. f. 13. ff., als der freien Willensthätigkeit, sich selbst auch zu Gott in's Verhältniß zu setzen, wie er sich zu uns in's Verhältniß setzt, 4, 8.; und bei dieser Beziehung auf Gott ist es nun vornehmlich das Gebet, durch welches sich der Christ der ihm von Gott zufließenden Gna-

dengabe theilhaftig macht. 1, 5. ff. 5, 16. ff. Dem vertrauensvollen Beter wird von oben die wahre Lebensweisheit (σοφία) geschenkt, 1, 5., die Weisheit, in welcher die Fülle des christlichen Lebens, und aller christlichen Thätigkeit befaßt ist, 3, 15. 17., die Weisheit, durch welche der Christ zu allem Guten befähiget ist; durch welche er im Besonderen auch Muth und standhafte Geduld unter den Begegnissen und Prüfungen dieses Lebens hat. 1, 2. ff. vgl. 5. ff. Wer aber ausgerüstet mit Gottes Kraft, Gott die Treue bewahrt bis an's Ende, der empfängt die Krone des ewigen Lebens, welche der Herr denen verhieß, die ihn lieben. 1, 12. 2, 5.

Durch diesen Abriß der Lehre des Briefs Jakobi sollte sein Lehrgehalt im inneren Zusammenhange der Ideen auf anschauliche Weise dargestellt werden; und soweit, als bisher uns die Untersuchung führte, ergiebt sich dieses auch die Person des Verfassers in das weitere Licht stellende Resultat, daß der Brief Jakobi das christliche Bewußtseyn auf dem Standpunkte der judenchristlichen Richtung sowohl nach dem Zusammenhange dieser mit der übrigen christlichen Denkweise darlege, als nach dem wesentlichen Unterschiede von der zuerst in dieser Reinheit und Vollständigkeit durch den Apostel Paulus geltend gemachten Richtung; und somit als ein Dokument der judenchristlichen Gemeinschaft zu betrachten sey: so zwar, daß sich darin das christliche Leben in der ganzen Trefflichkeit, die auf diesem Standpunkte möglich war, abspiegelt.

Das Resultat, das sich herausgestellt hat, bestätigt sich noch mehr, wenn wir beachten, daß der Verfasser des Briefs Jakobi, mit wie tiefem Ernste er auch auf andere christliche Grundlehren hinweist, doch bestimmte wesentliche Grundlehren des Christenthums, von denen sonst das N. Test. voll ist, wie die Lehre vom Tode Jesu, und von dem Zusammenhange der Versöhnung und Erlösung mit dieser Thatsache, die Lehre vom Erlöser und vom heiligen Geiste, der in den Seinigen wohnt, und sie unter einander zu einer Gott geweihten Gemeinde vereinigt, deren Haupt Christus ist, — daß er diese und andere damit zusammenhängende wesentliche Lehren

gar nicht berührt; daß er die Warnung vor Uebertretung des Gesetzes der Liebe nicht durch die eigenthümlich christlichen Motive heraushebt; daß er, erinnernd an den Ernst des streng gebietenden Gesetzes, nicht sofort auch der den Christen in seiner Thätigkeit erfüllenden heiligen Lebenskraft gedenkt; daß er statt auf das Vorbild Christi vielmehr auf die alttestamentlichen Vorbilder hinzeigt; daß er seine Beweise vorzüglich aus dem A. Test. und dem Gesetze führt, und selbst auch in der Einkleidung seiner wahrhaft christlichen Ideen an die jüdische Denk- und Ausdrucksweise anknüpft. Dieß Alles zeugt für den judenchristlichen Standpunkt, auf welchem der Verfasser des Briefs steht, so herrlich und ergreifend auch sonst durchaus der Brief geschrieben ist; wie er denn in seiner Kraft und Gedankenfülle ganz denselben Eindruck hervorbringt, den wir aus den gewaltigen Reden eines Propheten des A. T. erhalten. Könnte es scheinen, als sey dieser zuletzt besprochene Mangel aus einer Entwicklungsstufe des christlichen Bewußtseyns zu erklären, welche den Anfang der christlichen Bildung bezeichnete, und eine Vorstufe war für die höhere Entwicklung, wie sie in einem Paulus und Johannes sich kund gab: so ist doch wohl dieser Mangel eher als die Einseitigkeit des jüdischen Elements im judenchristlichen Bewußtseyn aufzufassen, nachdem sich uns diese Einseitigkeit bereits zuvor in dem Verhältniß der Rechtfertigungs-Lehre des Jakobus zu der des Apostels Paulus aufgedrungen hat, und wenn wir zugleich bedenken, theils daß vom ersten Moment an, wo die apostolische Predigt in ihrer Selbstständigkeit sich hören ließ, gerade Tod und Auferstehung des Herrn und das daran geknüpfte Heil der Menschheit vorangestellt, und als die Hauptsache aufgeführt wird, Ap. Gesch. 2, 23 ff. 38 f. 3, 13 ff. 4, 10 ff., und so ferner; theils daß in anderweitigen judenchristlichen Dokumenten, wie namentlich in den Clementinischen Homilien, eben auch die vorhin genannten Lehren durchaus zurücktreten (wie in der letzteren Schrift nicht einmal da derselben gedacht wird, wo von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt aus dem Wasser die Rede ist. Clem. Hom. 11, 26.).

Diese vom judenchristlichen Standpunkt aus geschriebenen, zugleich jedoch in einer eigenthümlichen Richtung der Gnosis *) sich haltenden Clementinischen (pseudoclementinischen) Homilien verdienen überhaupt noch für den Brief Jakobi verglichen zu werden, damit der judenchristliche Charakter dieses Briefs auch durch die Zusammenstellung mit anderen verwandten Erzeugnissen des judenchristlichen Geistes ins Licht trete, indem sich wirklich in den Clementinen viele auffallende und charakteristische Parallelen mit Aussprüchen des Briefs Jakobi finden.

Wer wird nicht an Jak. 2, 14. vgl. V. 15 f. erinnert, wenn er Homil. 8, 7. liest: ὐ γὰρ ὠφελήσει τινα τὸ λέγειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν· ἐκ παντὸς ὖν τρόπυ καλῶν ἔργων χρεῖα. Dieser Nachdruck, der auf die christliche Thätigkeit gelegt wird, diese Forderung der Liebe gegen die Brüder, wie wir sie bei Jakobus finden, tritt in den Clementinen sogleich von vorn herein hervor, und bleibt sich hierauf gleich. Schon in dem die Clementinen einleitenden Briefe des Clemens an Jakobus, Cap. 8., heißt es mit diesen an Jak. 1, 27. 2, 15 f. anklingenden Worten: διὸ ἀγαπᾶτε πάντας ὑμῶν τὺς ἀδελφὺς, σεμνοῖς καὶ ἐλεήμοσιν ὀφθαλμοῖς, τοῖς μὲν ὀρφανοῖς ποιῦντες τὰ γονέων, ταῖς δὲ χήραις τὰ ἀνδρῶν, παρέχοντες μετὰ πάσης εὐφροσύνης τὰς τροφάς. Und sogleich im folgenden Capitel wird dann der Satz herausgestellt: ἡ εὐποιΐα τῆς σωτηρίας αἰτία. Wie bei Jakobus, wird eben dieß als die wahre θρησκεία aufgeführt Hom. 7, 8. ἡ δὲ ὑπ' αὐτῦ (τῦ θεῦ) ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐςιν αὕτη· τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιςεύειν προφήτῃ .... μὴ ἀκαθάρτως βιῦν .... πάντας δὲ σωφρονεῖν, εὐποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν· παρὰ τῦ πάντα δυναμένυ θεῦ ζωὴν αἰώνιον προσδοκᾶν, εὐχαῖς καὶ δεήσεσιν συνεχέσιν αἰτυμένυς αὐτὴν λαβεῖν. Mit dem Letztern vergl. Clem. ad Jacob. 14. εὐχαὶ ἐπήκοοι γίνονται ταῖς εὐπραγίαις (preces exaudiri dignae fiunt bonis operibus). Das Verhältniß der Christen soll bestimmt seyn durch den Grund-

*) Vgl. Baur, die christliche Gnosis, S. 300 ff.

satz: Hom. 3, 71. εἰς ἀλλήλους εὐσεβεῖτε, μὴ ὀκνοῦντες πᾶν ὅτι οὖν ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας ὑπομένειν. Clem. ad Jac. 11. διὸ προφήτου (Christi) ἀληθῶς ὄντος μαθηταὶ, ἀποθέμενοι τὴν διχονοίαν, ἐξ ἧς γίνεται ἡ κακοπραξία (vgl. Jak. 1, 8.), προθύμως τὸ εὐποιεῖν ἀναδέξασθε.

Wie es nach Jak. 1, 18. 21. der λόγος ἀληθείας ist, mittelst dessen Gott uns wiedergeboren, und der in unser Inneres verpflanzt unsere Seelen retten kann: so wird nach Hom. 1, 16. vor Allem erfordert, μεταλαβεῖν τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, und Hom. 3, 54. ἡ ἀλήθεια ἡ σώζουσα ἦν καὶ ἐστιν ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡμῶν λόγῳ.

Wie dem Brief Jakobi der Gedanke zu Grunde liegt, daß das Christenthum der verklärte νόμος ist, beide in wesentlicher Einheit, beide das Eine bezweckend, daß der Wille Gottes erfüllt werde: so sind die Clementinen auf die Idee dieser Einheit gebaut; und es heißt z. B. Hom. 8, 6. μιᾶς δι᾽ ἀμφοτέρων (Ἰησοῦ καὶ Μωυσέως) διδασκαλίας οὔσης, τὸν τούτων τινὶ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται. ἀλλὰ τὸ πιστεύειν τῷ διδασκάλῳ ἕνεκα τοῦ ποιεῖν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα γίνεται *).

Was das Wesen Gottes betrifft, so, Hom. 10, 19., ἴδιον θεοῦ, τοῦτον μόνον εἶναι, ὡς πάντων ποιητὴν οὕτως καὶ κρείττονα. Er versucht Niemanden zum Bösen, Jak. 1, 13. 4, 7. Hom. 3, 55., τοῖς δὲ οἰομένοις, ὅτι ὁ θεὸς πειράζει ... ἔφη· ὁ πονηρός ἐστιν ὁ πειράζων, ὁ καὶ αὐτὸν πειράσας. 11, 8.

*) Die Einheit des Mosaismus und des Christenthums wird im Verlaufe der Clementinen auf eigenthümliche Weise religionsphilosophisch begründet. In Jesus, welcher Sohn Gottes ist, nicht Gott selbst, Hom. 16, 15 ff., erschien eben derselbe Gottessohn, der auch in Adam und Moses, Hom. 18, 13., und hat Gemeinschaft mit den Menschen überhaupt kraft des Göttlichen, das in ihnen ist. Daher Hom. 17, 18. der merkwürdige Satz, worin die wahre Offenbarung bestehe, im Gegensatz gegen die äusserlich vermittelte: τὸ ἀδιδάκτως ἄνευ ὀπτασίας καὶ ὀνείρων μαθεῖν ἀποκάλυψίς ἐστιν· καὶ ἀληθῶς οὕτως ἔχει· ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια. Was weiter ausgeführt wird Hom. 18, 6.

sich der Verfasser des Briefs in Bezug auf die Christengemeinschaft vorstellte. Dieß leuchtet noch mehr ein, wenn wir die übrigen Beziehungen der Worte und Sätze zu einander in's Auge fassen. Die Ausdrücke ταπεινός und ἐν τῷ ὕψει αὐτῦ bilden einen Contrast gegen einander, der noch verstärkt wird durch das καυχάσθω, und ebenso ὁ πλέσιος und ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτῦ, und wie hier das Wort ταπεινώσει zurückschaut auf ταπεινός, so schaut ὕψει hinüber auf πλέσιος, so jedoch, daß ἐν τῷ ὕψει αὐτῦ und ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτῦ auf das Innerliche sich bezieht, und in geistigem Sinne zu fassen ist (vgl. die Auslegung dieser Stelle). Wird demnach der Reiche sowohl, als der Arme in der Beziehung zum Christenthum betrachtet, und muß man daher zunächst zu der Annahme geneigt seyn, daß Christen und Christen einander gegenübergestellt seyen: so ist doch hinwiederum aus der Charakterisirung des Reichen unverkennbar, indem der Reichthum als solcher in seiner Weltlichkeit und in seiner Nichtigkeit in's Auge gefaßt wird (ὅτι ὡς ἄνθος χόρτυ — μαρανθήσεται), daß der Verfasser unsers Briefs den Reichen, sofern er ihn nach dem Gesichtspunkte, den der Reichthum darbot, nun ferner als den Reichen für sich betrachtet, unter die ungöttliche Welt subsumirte, und hiernach den höheren Gegensatz zwischen der inneren Gemeinschaft mit dem göttlichen Reich und zwischen der ungöttlichen Welt hervorhob, welcher letzteren auch der Christ, wenn er dieß nur äusserlich ist, angehört. War aber so der Gegensatz des Göttlichen und des Ungöttlichen zur Sprache gebracht, so konnten nun auch mit den zu der ungöttlichen Welt zu zählenden Christen alle übrigen Glieder dieser Welt, mochten sie aus den Juden oder den Heiden seyn, zusammengefaßt werden; nur daß der Verfasser des Briefs auf diese seinen Blick in so fern gerichtet hat, als mit ihnen seine von ihm zunächst angeredeten Leser in einem gesellschaftlichen Zusammenhange standen.

Eine nähere Bestimmung jedoch erhält diese Ansicht durch das im ersten Abschnitte des 2. Cap. sich Findende. Diejenigen, welche nach Cap. 1. die ταπεινοὶ ἐν τῷ ὕψει αὐτῶν

εἰς ἐκεῖνον ἀναφέρεται· διὸ καὶ ἡ ἐξ αὐτῦ κρίσις πᾶσιν κατ' ἀξίαν ἀπονέμυσα ἑκάςῳ προελεύσεται· τὴν γὰρ αὐτῦ μορφὴν ἐκδικεῖ.

Wie Jak. 3, 17. die vom Himmel stammende Weisheit geschildert ist, so heißt es Hom. 3, 26. von dem, dem die himmlische Prophetie in die Seele gepflanzt ist: καθαρὸς, ὁσίως ἀγαπᾷ .. πολέμυς καταργεῖ, εἰρήνην διδάσκει, σωφροσύνην ἐντέλλεται, τὰς ἁμαρτίας καθαίρει, γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ, εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει, ἐλεημονικὺς ποιεῖ, δικαιοσύνην νομιτεύει κ. τ. λ.

Jak. 4, 13 ff. hat eine Parallele an Hom. 2, 28. γνῶθι ὅτι ἄνθρωπος εἶ, καὶ ὅτι σῦ μικρός ἐςιν ὁ τῆς ζωῆς χρόνος· κἂν μέγα πλυτῇς, ἢ καὶ βασιλεύσῃς, τῷ τῆς ζωῆς συ μικρῷ χρόνῳ ὀλίγα τυγχάνει πρὸς ἀπόλαυσιν, καὶ ἀσεβῶς πορισθέντα, εὐθέως φεύγοντα, αἰωνίαν κόλασιν περιποιεῖται τῷ τετολμηκότι· διὸ φοβεῖσθαί σοι τὸν θεὸν συμβυλεύομεν, ὑφ' ὃ κριθῆναι ἔχει ἡ ἑκάςυ ψυχὴ περὶ ὧν ἔπραξεν ἐνταῦθα.

Mit Jak. 4, 8. 4. vgl. Hom. 11, 11. ὑπὲρ τῆς ὑμῶν σωτηρίας γίνεται ἡ μετὰ εὐποιΐας πρὸς αὐτὸν (θεὸν) καταφυγή· ἔχθρα τίς ἐςιν θεῷ ἐν ὑμῖν ἄλογος ἐπιθυμία·

Es läßt sich sodann weiter Jak. 4, 7 ff. vergleichen mit Hom. 9, 23. ἐὰν μή τις ἑαυτὸν δαίμοσιν δῦλον ἐκδῷη, ὁ δαίμων τὴν κατ' αὐτῦ ἐξυσίαν ὐκ ἔχει· ἕνα ὖν θεὸν σέβειν ἑλόμενοι, καὶ τραπέζης δαιμόνων ἀποσχόμενοι, καὶ σωφροσύνην μετὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης ἀναδεξάμενοι, καὶ τριςμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισάμενοι, τὸ ὅσον δύνασθε ἐπὶ τὸ τέλειον τῆς ἁγνείας ἑαυτὺς ἐπιδιδόναι, δύνασθε κολάσεως ἀϊδίυ ῥυσθέντες αἰωνίων ἀγαθῶν κληρονόμοι καταςῆναι.

Mit Jak. 5, 16. vgl. Clem. ad Jacob. 15. ἐξομολογύμενοι τὰ παραπτώματα, καὶ τὰ ἐξ ἐπιθυμιῶν ἀτάκτων σωρευθέντα κακὰ, ἅτινα τῷ ὁμολογῆσαι ὥσπερ ἀπεμήσαντες, κυφίζεσθε τῆς νόσυ, προςιέμενοι τὴν ἐκ τῆς ἐπιμελείας σωτήριον ὑγείαν. Hom. 3, 5. ὁ ἀγαθὸς ἰᾶσθαι πάντας θέλει ταῖς μεταμελείαις. Hom. 7, 4. δύνασθε διὰ τῆς μετανοίας, τὰ θεῷ ἀρέσκοντα ἀναδεξάμενοι, καὶ τὰ σώματα ἀναῤῥῶσαι, καὶ τὰς ψυχὰς

ἀναλαβεῖν· ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ, τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι. Charakteristisch ist die Zusammenstimmung des Verbots des Eidschwurs, und der Forderung der einfachen Bejahung und Verneinung Jak. 5, 12. mit Hom. 3, 55. 19, 2. τοῖς δὲ νομίζουσιν, ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν, ὅτι ὁ θεὸς ὀμνύει, ἔφη· ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὒ οὔ· τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.

Giengen wir in der Vergleichung der Clementinen von dem für den Brief Jakobi so wichtigen Punkt aus, der die Forderung der sittlichen Thätigkeit ausspricht, so schliessen wir nun diese Vergleichung mit der Hinweisung darauf, daß, wie im Brief Jakobi, auch in den Clementinen die Entgegenstellung der glücklich zu preisenden Armen gegen die Reichen nicht fehle. Vgl. Hom. 15, 9 f. ἡμεῖς οἱ ἑλόμενοι τὰ ἐσόμενα, ἃ κεκτήμεθα πλείονα, εἴτε ἐσθῆτα, εἴτε βρώματα, εἴτε ποτά, εἴτε ἄλλα τινα, ἁμαρτίας κεκτήμεθα, διὰ τὸ δεῖν μηδὲν ἔχειν· πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα· ἡ τούτων ὅπως ποτὲ στέρησις ἁμαρτιῶν ἐστιν ἀφαίρεσις .... ὁ τῶν σωζομένων ὅρος ἐστιν τὸ μηδενὶ μηδὲν ὑπάρχειν .... Jedoch οὐκ ἀπόδεκτος ἡ τοῦ πένητος πενία, ἐὰν ὀρέγηται ὧν οὐ χρή· ὥστε τινὲς τῇ προαιρέσει πλουτοῦσι χρήμασιν, καὶ ὡς πλεονεκτεῖν ἐπιθυμοῦντες τιμωροῦνται· ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐν τῷ πένητα εἶναί τινα πάντως δίκαιός ἐστιν· δύναται γὰρ πτωχὸς μὲν τοῖς χρήμασιν εἶναι, ἐπιθυμεῖν δέ, ἢ καὶ πράττειν, ὃ προηγουμένως οὐ χρή .... ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν.

Hat sich durch alles Bisherige der judenchristliche Standpunkt des Briefs Jakobi ins Licht gestellt, und ist hierdurch auch die Persönlichkeit seines Verfassers näher beleuchtet worden: so müssen sich ferner neue Aufschlüsse darbieten, wenn wir die mit dem allgemeinen Zwecke der Belehrung und Ermahnung verbundene eigenthümliche und besondere Tendenz des Briefs ins Auge fassen. Wenden wir uns daher zu dieser.

3) Die besondere und eigenthümliche Tendenz des Briefs Jakobi.

Fassen wir, um das Besondere und Eigenthümliche der Tendenz unsers Briefs kennen zu lernen, das genauer ins Au-

ge, was in Hinsicht auf den angedeuteten und vorausgesetzten Zustand derjenigen, zu welchen und in Bezug auf welche geredet wird, als besonders charakteristisch hervortritt, so ist es vornehmlich Folgendes.

1. Es ist der große Gegensatz zwischen Armen und Reichen, der sich im Brief Jakobi herausstellt; und zwar so, daß derselbe als unter einen allgemeinen Gesichtspunkt gebracht, und im Fortschritte der Erörterung als trennender Unterschied von ganzen Klassen von Menschen erscheint. Die Darstellung dieses Gegensatzes macht auf der einen Seite die Liebe zur Welt, die Fleischeslust, und das ungemässigte Streben nach den irdischen Gütern und ihrem Genuß, sowie arge Verachtung und Unterdrückung der Armen in grellem Lichte sichtbar; auf der anderen Seite gibt sie es kund, wie das Bewußtseyn des innerlichen Werths, welchen das Christenthum dem Armen gibt, wenn er sich in Christo über das Aeusserliche erhebt, und welcher dem Reichen nur dann zu theil wird, wenn er im Gefühle seiner irdischen Nichtigkeit sich demüthigt, — so daß in dem wahrhaft christlichen Bewußtseyn der Unterschied zwischen Armen und Reichen aufgehoben ist, — in einer großen Klasse derjenigen, welche der Brief berücksichtigt, noch nicht in's Leben getreten war. Indem die Werthschätzung für die Armen gefordert wird, wird die tadelnde Rüge ausgesprochen über die Verachtung und Niederdrückung, welche diesen durch die Reichen widerfährt. Schon im 1. Cap. vom 9. V. an beginnt diese Rücksicht auf den Gegensatz der Armen und der Reichen; hierauf steigert sich vom 2. Cap. an die Rüge; und diese erreicht ihre Spitze im 5. Cap., wo den Reichen mit dem sie bei der Parusie Christi treffenden Strafgerichte der Vertilgung gedroht ist.

Erwägen wir den bezeichneten Gegensatz näher, so ist das erstemal, wo derselbe eingeführt wird, 1, 9. ff., einander entgegengesetzt der äusserlich Niedrige, Arme, und der äusserlich Reiche, Hochgestellte; jener ist als ἀδελφὸς ὁ ταπεινός bezeichnet, d. h. als Christ; gewiß muß daher auch beim Gegensatze ὁ πλούσιος an solche Menschen gedacht werden, die

sich der Verfasser des Briefs in Bezug auf die Christengemeinschaft vorstellte. Dieß leuchtet noch mehr ein, wenn wir die übrigen Beziehungen der Worte und Sätze zu einander in's Auge fassen. Die Ausdrücke ταπεινός und ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ bilden einen Contrast gegen einander, der noch verstärkt wird durch das καυχάσθω, und ebenso ὁ πλούσιος und ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, und wie hier das Wort ταπεινώσει zurückschaut auf ταπεινός, so schaut ὕψει hinüber auf πλούσιος, so jedoch, daß ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ und ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ auf das Innerliche sich bezieht, und in geistigem Sinne zu fassen ist (vgl. die Auslegung dieser Stelle). Wird demnach der Reiche sowohl, als der Arme in der Beziehung zum Christenthum betrachtet, und muß man daher zunächst zu der Annahme geneigt seyn, daß Christen und Christen einander gegenübergestellt seyen: so ist doch hinwiederum aus der Charakterisirung des Reichen unverkennbar, indem der Reichthum als solcher in seiner Weltlichkeit und in seiner Nichtigkeit in's Auge gefaßt wird (ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου — μαρανθήσεται), daß der Verfasser unsers Briefs den Reichen, sofern er ihn nach dem Gesichtspunkte, den der Reichthum darbot, nun ferner als den Reichen für sich betrachtet, unter die ungöttliche Welt subsumirte, und hiernach den höheren Gegensatz zwischen der inneren Gemeinschaft mit dem göttlichen Reich und zwischen der ungöttlichen Welt hervorhob, welcher letzteren auch der Christ, wenn er dieß nur äusserlich ist, angehört. War aber so der Gegensatz des Göttlichen und des Ungöttlichen zur Sprache gebracht, so konnten nun auch mit den zu der ungöttlichen Welt zu zählenden Christen alle übrigen Glieder dieser Welt, mochten sie aus den Juden oder den Heiden seyn, zusammengefaßt werden; nur daß der Verfasser des Briefs auf diese seinen Blick in so fern gerichtet hat, als mit ihnen seine von ihm zunächst angeredeten Leser in einem gesellschaftlichen Zusammenhange standen.

Eine nähere Bestimmung jedoch erhält diese Ansicht durch das im ersten Abschnitte des 2. Cap. sich Findende. Diejenigen, welche nach Cap. 1. die ταπεινοὶ ἐν τῷ ὕψει αὐτῶν

sind, sind 2, 5. vgl. 1, 18. die πτωχοὶ τοῦ κόσμου πλούσιοι ἐν πίστει. Die ihnen entgegenstehenden πλούσιοι τοῦ κόσμου sind daher auch wieder solche, die zur Christengemeinschaft in Beziehung gesetzt sind, und mit welchen die πτωχοὶ τοῦ κόσμου im Verkehr stehen. Aber hier möchten nun allerdings die aufgeführten πλούσιοι τοῦ κόσμου, obgleich das Verhältniß von Christen zu Christen auch in Betracht kommt, doch vornehmlich unter den Juden zu suchen seyn, an die sich die von Jakobus angeredeten Leser seines Briefs im religiösen Leben noch anschlossen. Wenn Jakobus in diesem Abschnitte die Verletzung der Liebe, welche mit dem ächten Glauben nicht zusammenbestehen kann, in dem parteiischen Vorzug darstellte, welcher zur Schmach des Armen dem Reichen vor dem Armen gegeben werde; und wenn er die Parteilichkeit, worin die Liebe verletzt wird, in dem lebendigen Beispiele zur Anschauung bringt; wie eben ein Reicher, dem ehrerbietig Platz gemacht wird, und ein Armer, der verächtlich bei Seite gewiesen wird, in die religiöse Versammlung tritt: so könnte man zwar — je nachdem die Auffassung des ganzen Briefs Jakobi bestimmend einwirkt — den von jener religiösen Versammlung Jak. 2, 2. gebrauchten Ausdruck συναγωγή als einen vom Standpunkte des Briefstellers aus auf die christliche Versammlung übergetragenen betrachten (vgl. Hebr. 10, 25. ἐπισυναγωγή), und das in V. 6. gerügte οὐχ οἱ πλούσιοι κ. τ. λ. aus Thatsachen, wie sie Paulus 1 Cor. 6, 1. ff. namhaft macht, erklären; allein allerdings sobald von jeder vorgefaßten Meinung abstrahirt wird, so kann man nicht umhin, die Erklärung des Ausdrucks συναγωγή *), daß die Synagoge im eigentlichen Sinne, die jüdische Synagoge zu verstehen sey, mit welcher die Christen aus den Juden noch im Zusammenhange blieben, vorzuziehen, und die V. 6. berührte Thatsache als eine von den Juden gegen die armen Christen verübte Unbill zu betrachten.

Je nachdem nun über die Stelle des 2. Cap. geurtheilt

---

*) Vgl. mit κάθου ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, was eine Sitte der jüdischen Synagoge war.

wird, wird auch über Jak. 4, 13. ff. 5, 1. ff. zu urtheilen seyn, wo das sich korrespondirende ἄγε νῦν οἱ λέγοντες und ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, mit bestimmter Absichtlichkeit zu einander in Beziehung gesetzt, die Andeutung gibt, daß beidemal Menschen derselben Kategorie dem Verfasser des Briefs vorschweben. Wenn nun dem Zusammenhange der Rede gemäß (über welchen der Commentar zu vergleichen ist), der Uebergang auf die 4, 13. ff. 5, 1. ff. in einer lebendigen Apostrophe, als wären sie selbst gegenwärtig, angeredeten Menschen nur sofern gemacht werden konnte, wiefern mit diesen die Leser des Briefs in einem engeren Lebensverkehr standen; wenn 5, 9. das zu μὴ στενάζετε hinzugefügte κατ' ἀλλήλων die Reichen als zu Einer Gemeinschaft mit den Armen gehörig erscheinen läßt: so kann doch ohne Anstand der hier seine Spitze erreichende Gegensatz der Armen und der Reichen auf das Verhältniß der Christen zu den Juden bezogen werden, sofern nur jene als mit diesen in Verbindung stehend vorgestellt werden dürfen. In solcher Verbindung aber standen wirklich da, wo das Christenthum noch nicht seine Trennung von dem Judenthum vollzogen hatte, die Judenchristen zu ihren Glaubensgenossen aus dem Judenthum, mit denen sie, obwohl zu Jesus als dem Christus sich bekennend, doch die gemeinsame Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz, und gemeinsamen jüdischen Gottesdienst bewahrten. Da übrigens die wider die Reichen gerichtete Drohung 5, 1. ff. zur großartigen prophetischen Verkündigung ihres Untergangs und des Untergangs ihrer Reichthümer beim bevorstehenden Weltgerichte, worin der wiederkommende Christus sich offenbart, sich steigert, und in dieser prophetischen Anschauung, sowie das Weltgericht selbst ein allumfassendes ist, auch das Verhältniß, aus welchem heraus der Verfasser des Briefs schreibt, sich für ihn generalisirt, und unter einen allgemeinen Gesichtspunkt stellt: so werden die hier bedrohten Reichen zu Repräsentanten aller der ihnen ähnlichen Menschen von dieser ungöttlichen Welt, und die gegen sie ausgesprochene Drohung ist zugleich die Weissagung von der an dem Widerchristlichen überhaupt sich vollziehenden Strafe. Um so unbe-

denklicher kann daher auch zugestanden werden, daß dem Verfasser des Briefs hier das auch sonst von ihm gebrauchte Buch der Weisheit, 2, 10. ff., vorschwebte; ohne daß durch dieses Zugeständniß die Beziehung auf eine bestimmte Klasse von Menschen, nehmlich die reichen Juden, als die nächste Beziehung aufgehoben würde.

2. Der andere besondere Hauptpunkt, worin die eigenthümliche Abzweckung unsers Briefs zur Erscheinung kommt, ist die Aussage über wechselseitige Erbitterung, Feindseligkeit und Streitigkeiten aller Art, die zwischen den Getrennten und doch durch Ein religiöses Band Zusammengehaltenen ausgebrochen sind. Dergleichen feindselige Streitigkeiten, und zwar im Zusammenhange mit dem fleischlichen Weltsinn, und die lieblosen Beurtheilungen, ja Verleumdungen und Verwünschungen gegen einander, 3, 9., werden ausdrücklich in unserem Briefe bekämpft, Cap. 3., und als unchristlich verworfen, 4, 1. ff.; und auf die Entfernung davon zielt augenscheinlich der Brief Jakobi hin. Aus der Art und Weise aber, wie das gegen erbitterte Streitigkeiten Ausgesprochene von 3, 2. an in Verbindung gebracht ist mit der Warnung, daß nicht so viele sich als Lehrer aufwerfen zu müssen meinen sollen, 3, 1., ist man zu dem Schlusse genöthigt, daß die Streitigkeiten namentlich die Lehre betroffen haben müssen. Aber in wie fern dieß? In dieser Hinsicht ist genau zu beachten, daß die Warnung sich als Lehrer aufzuwerfen, d. i. sich aufzuwerfen mit der Rechthaberei, Andere zu belehren (vom Amte des διδάσκαλος ist nicht die Rede), unmittelbar verknüpft ist mit demjenigen, was 2, 14—26. gegen den Glauben gesagt ist, der sich nicht durch die Werke bewähre, und gegen die Rechtfertigung durch einen solchen Glauben, da doch der Glaube ein thätiger seyn müsse, und die Rechtfertigung durch die vom Glauben hervorgebrachten Werke bedingt sey. Bei diesem Zusammenhange der Rede liegt der Schluß nahe, Jakobus beziehe sich auf diejenigen Lehrstreitigkeiten, welche von da an in den christlichen Gemeinden hervortraten, als die Lehre des Apostels Paulus vom rechtfertigenden Glauben sich geltend machte, Lehrstreitigkeiten,

gewesen, als die des Paulus, und obgleich in Jakobus selber das christliche Bewußtseyn noch nicht so ausgebildet gewesen, so erscheine er doch mit Paulus im Wesentlichen einverstanden über den Glauben; und wie Jakobus somit nicht habe gegen Paulus selber wider die Rechtfertigung aus dem Glauben polemisiren können: so hätte auch eine Polemik gegen den Mißbrauch der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben eine andere Gestalt annehmen müssen; es hätte das falsche Vertrauen auf die Gnade, als ob sie eine Dienerin der Sünde sey, getadelt werden müssen; es hätte müssen der Widerspruch zwischen dem Sündendienst und dem Vertrauen auf die Gnade nachgewiesen werden.

Ist der Verfasser des Briefs Jakobi derselbe Jakobus, dessen Paulus in seinen Briefen, und die Apostelgeschichte im 15. und 21. Cap. gedenkt, so fragt sich vor Allem, ob dieser Jakobus mit Paulus in der Lehre so ganz einstimmig gewesen? Nur wenn er dieses war, konnte er sich nicht anders, als Paulus selbst aussprechen, konnte er dann auch nur auf paulinische Weise wider den Mißbrauch paulinischer Lehre argumentiren. Aber worauf beruht denn jene Voraussetzung selber? Woher wissen wir denn überhaupt, daß Jakobus, wenn er auch im Allgemeinen an den richtigen Begriff der πίςις in seiner Lehre sich anschloß, sich auch das Verhältniß der δικαίωσις zur πίςις auf dieselbe Weise dachte, wie der Apostel Paulus? Soweit wir aus der Apostelgeschichte und dem Galaterbriefe den Jakobus kennen, so sehen wir, daß er zwar die Heiden, nicht aber die Juden, welche Christen wurden und waren, von der Verbindlichkeit der ἔργα νόμου, d. h. hier der Haltung des positiven, mosaischen Gesetzes, freisprach, und daher gewiß nicht ganz den paulinischen Begriff der δικαίωσις ἐκ πίςεως hatte, welchem gemäß die Haltung des mosaischen Gesetzes den Judenchristen höchstens zugelassen, aber keineswegs zugemuthet werden konnte. Berücksichtigen wir sodann den Verfasser des Briefs Jakobi, als solchen. Sind diesem die ἔργα allerdings nicht Werke des mosaischen Gesetzes, sondern die sittliche Thätigkeit, und zwar wie zu dersel-

ben der Glaube wirkt: so ist auf der anderen Seite nicht minder gewiß, daß sich der Verfasser unsers Briefs den Glauben eben nur im Zusammenhange mit derjenigen Willensthätigkeit denkt, die durch Erfüllung des sittlichen Gesetzes ihre Früchte im Leben trägt; und wenn er nun die δικαίωσις ausdrücklich durch diese Thätigkeit bedingt seyn läßt, 2, 24., gewiß so muß eine unbefangene Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Jakobus und Paulus zugestehen, daß Jakobus nicht den gleichen Begriff mit Paulus in Bezug auf den Glauben als rechtfertigenden hatte, und daß dem Jakobus die Rechtfertigung und ihre Beziehung zum Glauben unter einem anderen Gesichtspunkte sich darstellte, als dem Apostel Paulus.

Wenn daher auch die Polemik des Briefs Jakobi nicht den Paulus selber trifft (um absichtlich den Ausdruck zu vermeiden, daß sie nicht gegen Paulus selber gerichtet sey), da ja Paulus selbst eine πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη fordert; wenn sie nur gegen eine Verkennung der wahren paulinischen Lehre (auf wessen Seite immer die Verkennung zu suchen sey) gerichtet seyn kann; denn nur wer die paulinische Lehre verkannte, konnte, so wie Jakobus bei den von ihm bestrittenen voraussetzt, mit einem bloßen Namensglauben, einem unthätigen und unlebendigen Glauben sich begnügen: so mußte doch die Bekämpfung hievon auf Seiten des Jakobus den Widerspruch kundthun, in welchem er sich allerdings hinsichtlich der Rechtfertigungslehre mit Paulus befand. Mit dieser letzteren Anerkenntniß treten wir (mit de Wette a. a. O.) auf den Standpunkt Luthers zurück, der in der Lehre des Jakobus einen wirklichen Widerstreit mit der Lehre des Paulus fand, obgleich wir uns, nach derjenigen Ansicht, die wir zu begründen suchen, den Verfasser des Briefs Jakobi nicht eben unmittelbar dem Paulus selber gegenübergestellt zu denken brauchen, sondern uns genügt die Vorstellung, daß der in dem Brief Jakobi wider die Gegner erhobene Widerspruch zunächst denjenigen gegolten habe, welche sich dem Verfasser unsers Briefs als solche darstellten, die sich die πίστις nicht als πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη angeeignet hatten, und mit einem Glau-

ben sich begnügten, der, weil von ihm die sittliche That ferne war, und diejenigen, die sich zu ihm bekannten, in ihren Sünden beharrten, und dem Weltdienst fröhnten, ein unlebendiger Namensglaube war, 2, 14. ff., wie er denn mit Recht so dem Verfasser unsers Briefs erschien, und welchem Jakobus von seinem Standpunkte aus, nicht aber vom paulinischen Standpunkte aus, das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων (ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ) wohlmeinend entgegensetzen konnte.

3) Endlich wird noch dieß hervorgehoben: der falsche Glaube, wider welchen Jakobus kämpfe, sey offenbar ein abstrakter Begriffsglaube; und so wenig ein solcher irgendwo im paulinischen System habe eine Stelle finden können, so wenig habe derselbe aus einer irrthümlichen, praktisch verderblichen Aneignung und Anwendung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung hervorgehen können. Vielmehr habe eine Verkennung der paulinischen Lehre nur zu einem falschen Vertrauen auf die Gnade als Sündendienerin (Röm. 3, 8.) führen können, und habe, geschichtlich, ihren Grund gehabt in einer einseitigen contemplativen oder mystischen Richtung, welche von der Auffassung des Glaubens als eines beseelenden Willensprincips und einer praktischen Lebensbestimmung abführte.

Allein der eigentliche Fragepunkt ist ja ein ganz anderer. Die Frage ist nicht, ob ein abstrakter Begriffsglaube habe aus der paulinischen Lehre hervorgehen können, und ob also diejenigen, die im Briefe Jakobi bekämpft sind, unter den Paulinern gesucht werden können. Die Frage ist vielmehr einfach diese: wie stellte sich dem Verfasser des Briefs Jakobi von seinem Standpunkte aus der Irrthum derjenigen dar, gegen welche seine Rede gerichtet ist? Hierauf aber ist die Antwort eben so einfach diese: ein Glaube, wie ihn die Gegner zwar im Munde führten 2, 14., der aber durch keine sittliche Thätigkeit, die dem göttlichen Willen entsprach, sich bekundete, 2, 15. ff., mit welchem vielmehr die traurigste Liebloßigkeit, und der ganz weltliche, ungöttliche, den Lüsten fröhnende Sündendienst (4, 1. ff.) verbunden war, — ein solcher Glaube erschien dem Verfasser unseres Briefs, und zwar, seine Ansicht von den Geg=

nern vorausgesetzt, mit vollem Recht, als ein blos vorgeblicher, blos sogenannter Glaube, der mit dem wahren, der Gesinnung angehörenden, Glauben nur den Namen gemein habe, an sich aber todt sey; und der deßwegen, weil sein Gegenstand blos in die Erkenntniß aufgenommen sey, mit einem ganz unsittlichen und unseligen Gemüthszustande verbunden seyn könne, gleichwie auch die Dämonen in ihrem gottlosen und unseligen Zustande es für wahr halten, daß ein Gott sey. 2, 19. So nun, wie der von ihm bekämpfte Glaube dem Verfasser unsers Briefs erschien, so stellt er ihn sofort dar, und mit seiner Schilderung verbindet sich unmittelbar auch seine Polemik. Was nöthigt uns also, den so aufgefaßten und bekämpften falschen Glauben vielmehr unter den Judenchristen als einen abstrakten Begriffsglauben zu suchen, denn unter den Heidenchristen, die auf paulinische Weise vom Glauben s p r a c h e n, aber auf unchristliche Weise h a n d e l t e n, so nehmlich, wie nur gehandelt werden kann, wenn der Glaube nicht in die Gesinnung, nicht in den Willen übergieng, sey es nun, daß man theoretisch sich an die paulinische Lehre anschloß, oder einen jüdisch abstrakten Begriffsglauben hegte.

Daher erscheint mir nach wiederholter Prüfung des Gegenstandes dieß als Ergebniß festzustehen, daß in dem Brief Jakobi auf die paulinische Lehre von der δικαίωσις ἐκ πίστεως im Unterschiede von der δικαίωσις ἐξ ἔργων Rücksicht genommen sey, so nehmlich, daß nicht unmittelbar gegen Paulus, sondern gegen Anhänger des Paulus gesprochen ist, mit welchen diejenigen im Zusammenhange standen, denen unser Brief zunächst zugedacht ist. Schauen wir nun auf die bisher besprochenen Hauptpunkte zurück, und geben wir uns dem Eindruck hin, welchen der Brief macht, so ergibt sich dieses:

1. Der Gegensatz zwischen den A r m e n und R e i c h e n, obwohl an sich auf das Verhältniß von Christen zu Christen anwendbar, betrifft doch vorzugsweise das Verhältniß solcher Christen, welche noch mit den Juden in einem Synagogenverbande waren, mithin der Christen aus den Juden zu den Juden, mit denen sie zusammenhiengen, und von denen sie viel=

fache Bedrückungen und Mißhandlungen zu erdulden hatten; gegen welche jedoch gleichwohl eine parteiische Werthschätzung vor den Armen von Seiten der Leser des Briefs gehegt wurde. Der Verfasser unsers Briefs hat sichtbar aus der Gemeinschaft dieser Armen selbst heraus geschrieben; und wie er sich dieser ihm befreundeten Armen gegen die Reichen annimmt, und wie er diese Reichen selbst, sofern auch ihnen sein Brief zu Gesicht kommen würde, wohlwollender und freundlicher zu stimmen sucht: so warnt er vor der Parteilichkeit, womit den Reichen vor den Armen der Vorzug gegeben wird, so warnt er vor dem Uebermuth und allen Verkehrtheiten, die im Gefolge des Reichthums sich finden, und so tröstet er die Armen hinsichtlich ihrer ihnen von dorther zustossenden Leiden, und verweist sie auf das ihnen vorgehaltene selige Ziel des Christenthums. Inwiefern jedoch der Gesichtspunkt sich verallgemeinert zu dem des Gegensatzes der Mitglieder des göttlichen Reichs gegen die ungöttliche Welt, so wird die Tröstung zum Troste überhaupt gegen die aus der Welt dem Christen zustoßenden Leiden; und die Ermahnung wird zur Aufforderung überhaupt, die Verhältnisse dieses Lebens sich zur Erprobung und Stärkung des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, und jeder christlichen Tugend dienen zu lassen.

2. Der die **Lehre** betreffende Gegensatz gibt das Verhältniß derjenigen, an welche der Brief zunächst gerichtet ist, zu den Anhängern paulinischer Denkweise kund, von welchen die Anwendung der Lehre ihres Meisters auf das Leben nicht immer im Sinne des Meisters geschah. Auch diesen Gegensatz — offenbar einen Gegensatz der Christen aus den Juden gegen vorzugsweise Heidenchristen — bespricht der Verfasser unsers Briefs aus der Gemeinschaft eben derselben heraus, welche in die Klasse der Armen gehören; er ist denjenigen befreundet, deren Denk- und Redeweise von dem δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων, im Unterschiede von dem δικαιῦσθαι ἐκ πίςεως ausgieng; und es wird eine eigenthümliche christliche Richtung gegen eine andere eigenthümliche Richtung vertreten; aber nicht so, als sollte das δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων **schlechtweg** und **ohne alles Wei-**

tere gerechtfertigt werden, denn dieß wäre der rein-jüdische Standpunkt, sondern so, daß das δικαιοῦσθαι begründet wird als δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, was der judenchristliche, an das Jüdische in den ἔργα, an das Christliche in der πίστις sich anschliessende Standpunkt ist. Ist durch dasjenige, was Jakobus hierüber vorträgt, die von ihm bezweckte Belehrung gegeben: so wird hinwiederum die Besprechung des über die Lehre erhobenen Streites zur Warnung vor den leidenschaftlichen und erbitterten Streitigkeiten und Zänkereien, und zur Ermahnung, die christliche Gesinnung durch christliche Milde, Schonung und Liebe zu beweisen. So aber verallgemeinert sich nun von selbst auch wieder der Gesichtspunkt des Ermahnenden zur Aufforderung, in den Beziehungen des Lebens überhaupt sich als würdigen Genossen des göttlichen Reichs im Unterschiede von der die Feindseligkeit in sich hegenden ungöttlichen Welt zu bewähren.

Die Bezugnahme sowohl auf die Juden, in dem Gegensatze der Armen gegen die Reichen, als auf paulinische Lehre, in dem Gegensatze der zu dem Glauben und zu den Werken in's Verhältniß gesetzten Rechtfertigung, erkennt auch Credner an, aber er bestimmt dabei (a. a. O. §. 217. S. 597.) die Abzweckung des Briefs Jakobi eigenthümlich auf folgende Weise. Der Zweck des Briefs sey Erweiterung des Wirkungskreises des Jakobus über Palästina hinaus auf auswärtige Juden, indem ihm die Wahrnehmung der Hindernisse, die der Verbreitung des Christenthums unter den Juden auswärts am meisten im Wege standen, die Veranlassung zum Schreiben gegeben. Die Hindernisse seyen gewesen 1) das trotzig kalte Zurückweisen der Aufforderung, an Jesus als den Messias zu glauben, darum weil diese Aufforderung eine Versuchung sey. Dahin wird nehmlich das über die πειρασμοί sogleich zu Anfang unsers Briefs Gesagte gedeutet: πειρασμοὶ Bedenklichkeiten, Gewissensskrupel, die jedoch für den denkenden Menschen, und um so mehr, je williger er auf den ἔμφυτος λόγος (Jak. 1, 21.), d. i. auf die vom allverbreiteten Logos her angeborne Vernunft, achtet, Antriebe zur Erkenntniß der Wahrheit sind.

2) Der Einfluß der dem Christenthum nicht geneigten vorneh= men und reichen Juden, durch welche viele aus den niederen Klassen zu gleicher ungünstiger Stimmung verleitet wurden. Jakobus nenne dieß 2, 1. ἐν προσωποληψίαις ἔχειν τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ τῆς δόξης. 3) Das Gezänke um die paulinische Lehre vom Glauben. 4) Von Seiten der glau= bigen Juden eine lästige Geschwätzigkeit und Zudringlichkeit, womit sie die unglaubigen Juden zu bekehren suchten, indem sie sich herausnahmen, diese zu belehren, worauf sich das διδάσκαλοι Jak. 3, 1. beziehe; statt daß, wie bei Jakobus selbst, die Bekehrung von innen heraus gehen sollte, durch die im Ge= bet eingeholte Bestätigung Gottes, unter dem Einfluß des Bei= spiels der Glaubigen, nicht ihrer Reden. 3, 13.

Diese Ansicht Credners scheint mir unhaltbar zu seyn, aus folgenden Gründen:

1. Sollte unser Brief wirklich eine Gewinnung der noch unbekehrten Juden für's Christenthum bezweckt haben, und wäre Jakobus eben zu diesem Zwecke — seinem Grund= und Hauptzwecke — auf die Entfernung der entgegenstehenden Hin= dernisse ausgegangen: so müßte doch irgendwo auch das Be= streben klar hervortreten, den noch Unglaubigen die Mahnung zum Glauben an Jesus als den Messias an's Herz zu legen, und ihnen den Vorzug dessen, der, obgleich dem väterlichen Glauben treu, doch zugleich Christ sey, vor dem bloßen Juden fühlbar zu machen. Dabei müßte wenigstens nur auch ange= deutet seyn, warum Jesus mit Recht für den Messias gehalten werde, und warum also die Unglaubigen unter den Juden Grund haben, glaubig zu werden. Weder von dem Einen, noch von dem Andern findet sich etwas in dem Brief Jakobi. Der Glaube an Jesus als den Messias wird lediglich als ein schon bestehen= der vorausgesetzt; und wo im Briefe die Rede auf die Unglau= bigen kommt, da ist theils nicht sowohl an sie, als in Bezie= hung auf sie gesprochen, theils werden sie nur durch die rhe= torische Apostrophe wie gegenwärtig aufgeführt.

2. Das von ihm Bezweckte soll Jakobus haben erreichen wollen durch die Entfernung gewißer Hindernisse. Was nun

das von Credner unter Nr. 1. aufgeführte Hinderniß betrifft, so ist in der That nicht abzusehen, wie man dieß aus dem von Jakobus über die πειρασμοί Gesagten herausbringen kann, weder wenn das Wort πειρασμοί für sich betrachtet wird, das nichts anders als Leiden bedeutet, die den Christen zur Probe seines Glaubens (der also schon irgendwie besteht) treffen, noch wenn man den Zusammenhang erwägt, in welchem das von Jakobus Gesagte ausgesprochen ist. Von Gewissensskrupeln, die sich etwa der Jude bei der Verkündigung des Christenthums machen konnte, und von einer Beruhigung des Juden in dieser Hinsicht ist nirgends, auch nicht von ferne, die Rede. Und wie sollte doch ἔμφυτος λόγος Jak. 1, 21. in Credners Sinne genommen werden können? Eben so wenig begründet ist 2) die von ἐν προσωποληψίαις ἔχειν τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης Jak. 2, 1. gemachte Anwendung, indem dadurch hingewiesen seyn soll auf den Einfluß der unglaubigen, vornehmen Juden, welche auch die Juden der niederen Klasse zu gleicher ungünstiger Stimmung gegen das Christenthum verleiten konnten. Vielmehr setzt Jakobus ja hier ganz bestimmt die πίστις τοῦ Χριστοῦ als vorhanden voraus; und ermahnt dann auf diese Voraussetzung hin, mit dem Glauben an Jesus Christus vertrage sich die parteiische Rücksichtnahme auf die Reichen und Vornehmen nicht. Daß endlich 3) das Streiten und die Rechthaberei, wovon in unserem Briefe die Rede ist, von den glaubigen Juden ausgesagt werde, die hierdurch die Bekehrung der unglaubigen Juden hindern, und daß hievor, so wie vor lästiger, geschwätziger Zudringlichkeit der armen Christen gegen die reichen Juden, deren Gewinnung jene auf ungeschickte Weise angriffen, gewarnt werde, — dafür bietet sich im Briefe selbst kein Zeugniß dar; vielmehr weist der Zusammenhang des Ausgesprochenen darauf hin, daß das Streiten dahin zielte, wer in der Auffassung der bereits angenommenen christlichen Lehre rechthabe, nicht aber darauf, daß der Eine den Anderen für's Christenthum zu gewinnen suchte. Und wie soll man dieß reimen, Jakobus verlange im Gegensatze gegen die von aussen

den Juden zugeführte Bekehrung eine innerliche durch die im Gebet eingeholte Bestätigung Gottes? Von einer Bekehrung durch die im Gebet eingeholte Bestätigung Gottes findet sich eben so wenig irgendwo etwas, als davon, daß diese durch eine von aussen versuchte Bekehrung gehindert werde.

Je weniger wir uns somit der Credner'schen Ansicht anschliessen können, desto mehr werden wir bei der zuerst dargelegten Ansicht festgehalten. Auf die ganz entgegengesetzte Auffassung unseres Briefes aber werden wir später noch zu reden kommen. Wir wenden uns zu der durch das Bisherige eingeleiteten Erörterung des Ursprungs unsers Briefs.

III. Ursprung des Briefs Jakobi.

A. Die nach dem bisherigen Gange der Untersuchung zu rechtfertigende Ansicht.

Wenn die zuvor aus dem Brief Jakobi eruirte Beziehung auf einen Zustand der Christen aus den Juden führt, worin sie einer Seits mit ihren am bloßen Judenthum festhaltenden Brüdern noch im Zusammenhange der Synagoge und überhaupt des jüdischen Gottesdienstes, sowie des Lebensverkehres, standen, anderer Seits aber mit Anhängern der paulinischen Denkweise um die Rechtfertigung in ihrem Verhältniß zum Glauben und zu den Werken sich stritten; wenn dem so beschaffenen Zustande das in unserem Briefe zur Belehrung und Ermahnung Gesagte, und der ganze Lehrgehalt des Briefs in seiner hinsichtlich des Christlichen überhaupt der paulinischen Lehre eben sowohl befreundeten, als in demjenigen, worin Paulus in entschiedenen Gegensatz gegen das Jüdische trat, von der paulinischen Lehre abweichenden judenchristlichen Richtung entspricht; und wenn nun die paulinischen Briefe selbst und die Apostelgeschichte eben dieselbe Erscheinung gegenüber von der Thätigkeit des Apostels Paulus und von der auf ihn sich basirenden Entwicklung der christlichen Kirche uns vor die Augen stellen: so hat allerdings der Brief Jakobi das Zeugniß in sich selber,

daß er vielmehr im apostolischen Zeitalter, als in irgend einer andern Zeit, entstanden sei. Jedoch das Urtheil über seinen Ursprung bestimmt sich sofort näher, wenn die Zuschrift des Briefs, Jak. 1, 1., deren Betrachtung absichtlich bis hieher verschoben wurde, ins Auge gefaßt wird. Derjenige, von welchem dieser Brief ausgegangen sein will, heißt hier Ἰάκωβος, θεῦ καὶ κυρίυ Ἰησῦ Χριςῦ δῦλος. In dieser einfachen Bezeichnung kündigt sich ein Mann an, dessen Name ein bekannter und geachteter ist, und der schon kraft dieses gewichtigen Namens und seiner Stellung zu Anderen, das Recht hat, mit entscheidendem Ansehen zu sprechen. Eben deßwegen nennt er sich auch schlechthin δῦλος θεῦ καὶ Χριςῦ, was, wenn gleich nicht gerade blos ein Apostel so sich zu bezeichnen befugt war, doch immerhin auf einen Mann von apostolischem Ansehen hinweist, wie auch Paulus in der Zuschrift des Philipperbriefs sich und den Timotheus in dem Namen δῦλοι Ἰησῦ Χριςῦ zusammenfaßt, in der Zuschrift des Römerbriefs aber sich zuerst δῦλος Ἰησῦ Χριςῦ, und hierauf κλητὸς ἀπόςολος nennt. Nun hat uns aber die Geschichte nur den Namen Eines in solcher Bedeutsamkeit auftretenden Jakobus aufbewahrt, des Jakobus, welchen die paulinischen Briefe und die kirchliche Ueberlieferung den Bruder des Herrn nennen, und der in der Ap. Gesch. im 15 u. 21. Cap. handelnd, und zwar mit entschiedener Ueberlegenheit handelnd, auftritt, und an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem erscheint. Dieser Jakobus also, und kein anderer, muß in der Zuschrift unsers Briefs gemeint sein; wie denn dieß selbst auch dann so verstanden wird, wenn man den Ursprung des Briefs in eine spätere Zeit setzt, und nun annimmt, der Brief sei ein auf jenen Jakobus fingirtes Schreiben. Dieser bekannte, hochgeachtete Jakobus des apostolischen Zeitalters schreibt, der Zuschrift zufolge, ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Der Ausdruck δώδεκα φυλαί, δωδεκάφυλον (Ap. Gesch. 26, 7. Clem. rom. 1 Cor. 55. Jac. Protev. 1.) bezeichnet das jüdische Volk in seiner Gesammtheit; δώδεκα φυλαί aber αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ, die zwölf Stämme in der Zerstreuung, die da und dort unter den

Heiden zerstreuten, wurden die nach Auflösung des israelitischen und judäischen Reichs in der übrigen Welt zerstreuten Juden genannt. Vgl. z. B. 2 Maccab. 1, 27. An die in der Heidenwelt zerstreuten Juden also ist nach dem Worte der Zuschrift unser Brief gerichtet. Wie aber diese Juden schon durch die griechische Sprache, in welcher der Brief verfaßt ist, näher als διασπορὰ τῶν ἑλλήνων (vergl. Joh. 7, 35.) bestimmt werden, d. h. als die im römischen Reiche Zerstreuten: so werden sie hinwiederum im Briefe selbst als solche vorausgesetzt, welche an Jesus Christus glauben, ohne erst zu diesem Glauben aufgefordert zu werden, 2, 1., welche nach dem Namen Jesu genannt sind, 2, 7. *), und seine glorreiche Parusie erwarten, 5, 7. Diejenigen, an welche der Brief unmittelbar gerichtet ist, sind demnach gläubig gewordene, zum Christenthum übergetretene, Juden im römischen Reiche. Daß sie jedoch so schlechtweg als Juden (δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ) angeredet werden, dieß deutet zugleich darauf hin, daß die Leser des Briefs mit den übrigen Juden noch ein Ganzes bilden, mit ihnen noch im Lebensverkehr, wie im Verkehr des Gottesdienstes, zusammenhängen; und wie es sich der Verfasser des Briefs als möglich denken mußte, daß sein Brief auch in die Hände der Heidenchristen, mit denen die Judenchristen über die Lehre im Streite waren, kommen würde, so konnte er sich vorstellen, daß derselbe auch Manchem der Juden, durch welche die Armen der Judenchristen mißhandelt wurden, mit=

---

*) Nach Credner a. a. O. S. 596. ist τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς Jak. 2, 7. nicht auf den Christennamen, der unter den palästinensischen Judenchristen wenig oder gar nicht aufgekommen, sondern auf den Namen πτωχοί zu beziehen, mit welchem schon das A. T. die frommen Hebräer bezeichnete. Allein Jakobus redet ja nicht zu Palästinensern, sondern zu denen in der διασπορᾷ, und für die auswärts gläubig gewordenen war der Name χριστιανοί frühzeitig aufgekommen. Ap. Gesch. 11, 26. Die Argumentation des Jakobus aber a. a. O. ist unstreitig nachdrücklicher, wenn unter καλὸν ὄνομα der Christenname, als der Name der Armen, verstanden wird.

getheilt werden würde. In beiden Hinsichten konnte der Verfasser mit um so individuellerer Beziehung das einemal das zur Beilegung der Lehrstreitigkeiten Dienende, das anderemal den Tadel über die Mißhandlungen der Armen zur Sprache bringen; und obgleich weder an die Einen, noch an die Anderen sein Brief unmittelbar adressirt war, konnte er hoffen — zumal wenn er beiden Theilen als hochgeachteter Mann bekannt war, — Gehör zu finden. Als δῦλος Θεῦ καὶ κυρίυ Ἰησῦ Χριςῦ aber und als der Jakobus, an welchen dieser Name zunächst denken läßt, an die δώδεκα φυλὰς ἐν τῇ διασπορᾷ von Jerusalem aus schreibend, trägt der Verfasser des Briefs auf die christlichen Verhältnisse über, was in den jüdischen Verhältnissen stattgefunden hatte, die Abhängigkeit der διασπορά in religiösen Angelegenheiten von ihrem gemeinsamen Mittelpunkte Jerusalem, von wo aus die religiösen Machthaber den Juden in der Zerstreuung ihre Anordnungen zukommen liessen *). Wenn sich hierdurch das Bild von der Stellung des Mannes abschließt, der aus dem Mittelpunkte des Urchristenthums, Jerusalem, mit einer Macht, die eben auch in diesem Verhältniß Jerusalems zur διασπορά begründet war, an die Zerstreuten schreibt, so verdient es zugleich alle Beachtung, daß der Ausdruck „Juden in der Zerstreuung" in der Entgegenstellung zu den im Lande der Väter und der Verheißung um das Heiligthum zu Jerusalem versammelten Juden, seine Bedeutung mit der Zerstörung Jerusalems verlor, und daß sich hierauf auch immer mehr das Band zwischen Christen und Juden auflöste; wodurch uns für unsern Brief die Andeutung von der jener Katastrophe noch vorangehenden Zeit dargeboten ist.

Und nun, wenn wir von hier aus auf die ganze Erörterung zurückblicken, wenn wir diese letzteren Data mit den Resultaten der unter Nro. I. u. II. angestellten Untersuchung, und beide unter einander zusammenfassen, wofür müssen wir uns bei sorgfältiger Prüfung vor Allem entscheiden?

---

*) Vgl. Hug, Einl. in das N. T. 2., §. 156. S. 512 f.

Die Persönlichkeit des Mannes, wie wir unter Nro. II. 1. ihr Bild aus dem Briefe selbst auffaßten; die Lehre desselben, wie wir sie unter Nro. II. 2. erkannten; seine Stellung, die er einnimmt sowohl zu den Christen aus den Juden, an die sein Brief gerichtet ist, als zu den übrigen Juden und zu den Heidenchristen, wie sie sich aus Nro. II. 3. u. Nro. III. ergiebt; die Art und Weise, wie er den Gegensatz der armen Judenchristen gegen die reichen Juden, mit denen sie noch zusammenhängen, und wie er die Lehrstreitigkeiten der Christen aus den Juden mit den der paulinischen Lehre vom rechtfertigenden Glauben zugewendeten Heidenchristen bespricht, wie sich in Nro. III. 3. zeigt, — alles dieses trifft, selbst bis in auffallende Einzelheiten hinein, so vollkommen mit der unter Nro. I. uns an die Hand gebotenen Schilderung des Jakobus, des Bruders des Herrn, zusammen; es ist so ganz angemessen demjenigen, was uns die paulinischen Briefe (vgl. besonders Gal. 2, 12.) und die Apostelgeschichte, 21, 21—24. vgl. 15, 21., von diesem an der Spitze der Gemeinde zu Jerusalem stehenden Jakobus, der so hoch und mehr noch als die meisten Apostel geachtet war, andeuten, daß wir nicht umhin können, den Brief Jak. für das Erzeugniß desjenigen Mannes zu halten, welchem derselbe in der Zuschrift vindicirt ist, des Gal. 2, 9. zugleich mit Petrus und Johannes als eine Säule der Kirche bezeichneten Jakobus, des Bruders des Herrn, unter dessen Leitung die christliche Gemeinde zu Jerusalem stand. Geschrieben aber mag der Brief seyn mit Bezug auf ähnliche Bewegungen in der ersten christlichen Kirche, wie sie Ap.Gesch. 21, 20 f. angedeutet sind, als das Resultat der paulinischen Thätigkeit den Riß zwischen Judenthum und Christenthum immer entschiedener machte, und die Christen aus den Juden nicht nur mit den Anhängern des Paulus in stets größere Mißhelligkeiten brachte, sondern sie auch zu ihren im Judenthum zurückgebliebenen Brüdern, von denen sie ohnehin schon von vornherein als die Armen verachtet wurden, und deren Erbitterung gegen das Christenthum immer mehr auch in Anfeindung der Christen selbst übergieng, in eine drückende

und leidenvolle Lage versetzte. Um die ihm befreundeten Judenchristen in der einen und in der anderen Rücksicht über die Schwierigkeit ihres Zustandes innerlich zu erheben, und den richtigen Gesichtspunkt festzustellen, von welchem aus sowohl die nach der einen Beziehung hin streitige Lehre, als das nach der anderen Beziehung kränkende Lebensverhältniß gewürdiget werden müsse, schrieb Jakobus, der Bruder des Herrn, diesen seinen Brief an die christlich gewordenen Juden in der Zerstreuung durchs römische Reich.

Von diesem Jakobus geschrieben, gieng der Brief von Jerusalem aus; und so ist denn auch in dem Briefe selber Einiges, was gerade auf palästinensische Lokalität hindeutet, die Anschauung der Salz- und Bitterquellen 3, 11 f., der schnellen und großen Verwüstungen im Pflanzenreiche durch den Sirokko 1, 11., und des Früh- und Spatregens, wovon die Fruchtbarkeit der Saat abhängt, mit seinem technischen Namen ὑετὸς πρώϊμος καὶ ὄψιμος genannt 5, 7.*).

Was aber die Zeit der Abfassung des Briefs betrifft, so kann derselbe nach den vorausgesetzten Verhältnissen nicht vorher, ehe die tiefer eingreifende Wirksamkeit des Apostels Paulus sich in der Gestaltung der christlichen Zustände bemerkbar machte, und nicht später, als in der nächsten Zeit vor dem Untergange Jerusalems, da der Verfasser des Briefs nicht lange zuvor starb, geschrieben seyn. Wie jene eigenthümliche Lebendigkeit und Frische, jene Kräftigkeit und jener Gedankenreichthum unseren Brief auf ausgezeichnete Weise von den Produkten der sogenannten apostolischen Väter unterscheidet, und ihn zum Seitenstücke apostolischer Erzeugnisse macht: so möchte die nahe Erwartung der Parusie Christi Jak. 5, 7 ff., verbunden mit der energischen prophetischen Anschauung der dieser Thatsache vorangehenden oder mit ihr verknüpften Katastrophe, welche die Weltverhältnisse umgestaltet, Jak. 5, 1 ff., uns die Vermuthung an die Hand geben, der Brief sey selbst nur kurze Zeit vor dem Untergange Jerusalems und des jüdischen Staats,

*) Vgl. Hug, Einl. in das N. T. §. 155. S. 511 f.

vielleicht schon im Hinblick auf das geahnete furchtbare Ereigniß geschrieben, das dem Verfasser als ein Wendepunkt der menschlichen Schicksale erschien.

Wenn die bisherige Untersuchung auf den im apostolischen Zeitalter lebenden Verfasser unseres Briefs führte; wenn hieraus sich auch erklärt, wie der Brief auf musterhafte Weise sich von jenen judenchristlichen Verkehrtheiten frei hält, durch welche andere, nachapostolische, Schriften entstellt sind, wie der Hirte des Hermas, wie selbst auch die in anderer Hinsicht ausgezeichneten Clementinen: so sind jetzt noch einige dieser Ansicht vom Ursprung unseres Briefs entgegenstehende Bedenklichkeiten zu berücksichtigen.

Zwar von der Einwendung werden wir nach der *ganzen* bisherigen Erörterung zu abstrahiren haben, daß nicht dasjenige bestimmte Persönliche hervortrete, nicht dasjenige bestimmte Verhältniß des Briefstellers zu bestimmten Lesern, mit bestimmter Veranlassung zum Schreiben, woraus mit Sicherheit auf den dem apostolischen Zeitalter angehörigen ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem geschlossen werden könne. Und beachten wir hier zugleich die Natur eines encyclischen Schreibens, dergleichen der Brief Jakobi ist, so begreifen wir, wie mancher individuelle Zug sich verwischen und der Brief die Gestalt einer didaktischen Abhandlung annehmen konnte. Hieraus aber erklärt sich sodann weiter das Bestreben, die Verhältnisse, und die darauf sich beziehende Erörterung zu generalisiren, und die Darstellung aus dem Gebiete der empirischen Wirklichkeit öfters unvermerkt in ein ideelles Gebiet zu erheben.

Bedeutender jedoch ist die andere Bedenklichkeit, ob nicht die Sprache des Briefs Jakobi eine solche Gewandtheit und Eleganz der griechischen Diktion und eine solche Freiheit von Aramaismen zeige, daß man eher auf einen hellenistisch gebildeten Verfasser, als auf einen jüdisch gebildeten Apostel oder Gefährten der Apostel zu schliessen sich veranlaßt sehe? Denn daß der Brief Jakobi ursprünglich griechisch geschrieben, und nicht erst von einem ausserpalästinensischen Hellenisten aus *einer* aramäischen Urschrift ins Griechische übertragen wurde, wie

von solchen vermuthet wird, welche halbe Ansichten lieben *), liegt am Tage. Verschärft wird sodann jene Bedenklichkeit noch durch die Bemerkung, wie genau die Sprache des Jakobus und die des alexandrinischen Philo sich berühren **). Allein auch die anderen neutestamentlichen Schriften liefern den Beweis dafür, bis zu welcher Leichtigkeit des griechischen Ausdrucks ein geborner Jude, selbst ein palästinensischer Jude, es bringen konnte. Das hellenistische Idiom war überhaupt in Palästina bekannt und unter allen Ständen verbreitet ***); und die dem Verfasser des Briefs Jakobi entschieden zukommende Energie des Geistes konnte ihm von selbst auch die erforderliche Uebung der Sprache geben; wie denn die verhältnißmäßige Gewandtheit und Eleganz der Diktion unseres Briefs ein natürlicher Ausdruck der Einfachheit und Kräftigkeit der meist kürzeren Perioden ist. Was aber die Berührung mit Philo's Sprache betrifft, so war ja auch schon im apostolischen Zeitalter in Palästina mannigfache Bekanntschaft und mannigfacher Zusammenhang mit Alexandrien und alexandrinischer Lehr- und Sprachweise †).

Die Annäherung an die alexandrinische Denkweise, die, wie gesagt, auch in Palästina schon in der ersten christlichen Zeit stattfand, möchte auch die weitere, bedenkliche, Erscheinung des Briefs Jakobi erklärlich machen, daß in demselben eine so unverkennbare und mehrfache Beziehung auf die Apokryphen des A. T., namentlich das Buch der Weisheit und das Buch Sirach, statt hat. Vgl. 1, 5. Sir. 20, 15.; 1, 10. Sir. 2, 9.; 1, 13. Sir. 15, 11.; 5, 1. Weish. 5, 8.; 5, 6. Weish. 2, 20. Sir. 31, 22. Jedoch ist zuzugestehen, daß

*) Schott, Isagoge in N. T. §. 90. S. 383 f.

**) Dieß ist in durchgeführter Vergleichung dargethan von Schneckenburger in seiner Annotatio ad Ep. Jacobi.

***) S. Hug, Einl. in das N. T. 2, §. 10. S. 30 ff. Credner a. a. O. §. 75 ff. S. 182 ff.

†) Vgl. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, 2, 280 ff. Dähne, Gesch. Darstell. der alex. jüd. Rel. 2, S. 237 ff.

hierin mehr der Brief eines römischen Clemens, als die übrigen neutestamentlichen Briefe, dem Brief Jakobi analog ist.

Es kommt ferner in Betracht, daß sich zwischen manchen Aussprüchen paulinischer Briefe und denen des Briefs Jakobi Parallelen ziehen lassen; und auffallend ist die dem Brief Jakobi mit dem Hebräerbriefe gemeinsame Berufung auf das Beispiel der Rahab. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31. Könnten nun zwar das Letztere beide Verfasser gemeinsam aus der mündlichen Ueberlieferung paulinischer Lehre genommen haben: so fragt sich, ob nicht wenigstens die Parallelen paulinischer Briefe Bekanntschaft mit diesen auf Seiten des Jakobus vorauszusetzen scheinen. Allein rechnet man ab, was unpassender Weise als Parallele bezeichnet worden ist, so bleiben nur noch die Vergleichungen aus dem Römerbriefe als haltbarere Parallelen übrig. Vgl. 1, 2 f. Röm. 5, 3 f.; 1, 18. Röm. 8, 23.; 1, 21. Röm. 13, 12.; 1, 22. Röm. 2, 13.; 4, 1. Röm. 7, 23; 4, 4. Röm. 8, 7.; 4, 12. Röm. 2, 1. 14, 4. Gerade dieser paulinische Brief aber, der Brief an die Römer, hat sich, wie aus seinem Inhalte, und weil Rom der Ort des Zusammenflusses von Menschen aus allen Gegenden der Welt war, und von wo man nach allen Gegenden der Welt zog, leicht begreiflich ist, unstreitig schon von den frühesten Zeiten an überall, wohin Kunde von Rom kam, bekannt gemacht. Kein apostolischer Brief wurde daher auch von jeher so vielfach gebraucht, als der Römerbrief; und warum sollten wir nicht auch zu Jerusalem, warum nicht auch bei dem Verfasser des Briefs Jakobi Bekanntschaft mit diesem Briefe und Gebrauch desselben annehmen dürfen?

Bemerkenswerth ist sodann Folgendes. Im Briefe Jakobi finden sich die entschiedensten Beziehungen auf eigene Aussprüche Jesu; aber immer sind es solche Aussprüche, für welche wir die Belege gerade in unserem Matthäus haben, so zwar, daß zu ihrer Vervollständigung zugleich das Evangelium des Lukas dient *). Ganz dieselbe Erscheinung zeigen die Clementinen.

*) Vgl. 1, 5. Matth. 7, 7. 21, 22.; 1, 22. Matth. 7, 21 ff.; 2, 8.

Diese aber lehnen sich an an das sogenannte Hebräerevangelium in seiner früheren Gestalt, das auf derselben Grundlage ruhte, wie unser Evangelium Matthäi, aber zugleich auch wieder das Evangelium Lucä berührte. Dieses Evangelium ist überdieß für eine merkwürdige Uebereinstimmung der Form eines Ausspruchs Christi bei Jakobus und in den Clementinen zu vergleichen. Jak. 5, 12. ist die Aufforderung Jesu zur einfachen Bejahung und Verneinung mit den Worten gegeben: ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. Clem. Hom. 3, 55. 19, 2. heißt es: ἔςω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ. τὸ γὰρ (δὲ) περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐςιν. Das Letztere zusammenstimmend mit Matth. 5, 37.; das Erstere mit Jak. 5, 12., während Jakobus in den Worten ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε den Sinn des Ausspruchs Jesu frei in einer anderen Wendung wieder giebt. Eine ähnliche Erscheinung bietet sich 2. Petr. 1, 17. dar, vgl. mit Matthäus und den Clementinen. 2. Petr. 1, 17. wird die Stimme vom Himmel angeführt mit den Worten: οὗτός ἐςιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησα. Matth. 17, 5. heißt es: ἐν ᾧ εὐδόκησα, aber Clem. Hom. 3, 55. steht, wie 2. Petr., εἰς ὃν εὐδόκησα. Würde nun aus anderen Gründen der spätere Ursprung des Briefs Jakobi sich beweisen lassen, so könnte aus jener Erscheinung auf den Gebrauch des judenchristlichen Evangeliums bei dem Verfasser des Briefs Jakobi geschlossen werden, und es wäre dieß ein weiteres Datum für das nachapostolische Verhältniß, aus welchem heraus der Brief Jakobi verfaßt worden. Allein wenn alles Uebrige vielmehr für den Ursprung unseres Briefs im apostolischen Zeitalter spricht, so erklärt sich die zuvor namhaft gemachte Erscheinung aus der Stellung des Jakobus, des Bruders des Herrn, in der judenchristlichen Gemeinschaft, innerhalb welcher der Ausspruch

---

Matth. 22, 36 ff.; 2, 13. Matth. 25, 34 ff.; 3, 12. Matth. 7, 16.; 3, 18. Matth. 5, 9.; 4, 4. Matth. 6, 24. 12, 39.; 4, 13 ff. Luc. 12, 16 ff.; 5, 2. Matth. 6, 19 f.; 5, 7. Matth. 24.; 5, 12. Matth. 5, 34 ff.

Christi mündlich sich gerade in derjenigen Form erhalten haben konnte, in welcher er sodann auch schriftlich im Hebräerevangelium aufgezeichnet wurde.

Endlich könnte auch die Stelle Jak. 5, 14. Bedenken erregen. Denn es scheint hier das Amt der Presbyter in einer so entschiedenen Abgränzung des Verhältnisses zu den Gemeindemitgliedern zu stehen; und die Funktion der dieses Amt Versehenden scheint einen so bestimmten seelsorgerischen Charakter, und eine selbst mit gottesdienstlichen Formen zusammenhängende Eigenthümlichkeit zu haben, daß man sich versucht fühlen möchte, diese Vorschrift des Briefs Jakobi aus einem späteren Zeitalter, als das apostolische ist, abzuleiten. Allein wenn sich denn doch die kirchliche Einrichtung im Christenthum ursprünglich an die jüdische anschloß, und wenn das Verhältniß der geistlichen Vorsteher zu den Gemeindemitgliedern auf dem Gebiete des Judenthums schon einen bestimmt ausgebildeten hierarchischen Charakter hatte: so ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch schon im apostolischen Zeitalter ein Verhältniß der Presbyter zu der Gemeinde begann, mit Bezug auf welches eine derartige Vorschrift gegeben werden konnte, wie Jak. 5, 14.

Sofern übrigens aus einer Stelle argumentirt wird, die dem letzten Abschnitt des Briefs Jakobi, 5, 12—20., entnommen ist, so wird vorausgesetzt, daß auch dieser Abschnitt ächt sey. So mag denn hier die Erörterung der Integrität unsers Briefs eingeschaltet werden. Die Ursprünglichkeit dieses letzten Abschnitts ist von Rauch bestritten, und derselbe einem anderen, späteren, Verfasser zugeschrieben worden *).

Es ist gegen diesen Abschnitt Anstand erhoben worden, weil die Aussprüche desselben eines genaueren Zusammenhangs ermangeln, theils unter sich, theils mit dem Nächstvorher-

*) S. Rauch's Abhandl. in Winer's und Engelhard's neuem krit. Journale der theolog. Literatur, Jahrg. 1827. Bd. 6, Stk. 3. Dagegen Schneckenburger's Abhandl. in der Tüb. Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1829. Heft 3. S. 47 ff.

gehenden. Dieß erklärt sich aber einfach daraus, daß am Schlusse eines Briefs überhaupt der genauere Gedankenzusammenhang sich aufzulösen pflegt, und daß noch vermischte Ermahnungen folgen, wie sie sich dem Verfasser als angemessen darbieten. Sagt man ferner, der letzte Abschnitt des Briefs biete mehr Anklänge an andere neutestamentliche Schriften dar, als der übrige Brief, und scheine daher auf eine Benützung neutestamentlicher Schriften, eben damit aber auch auf einen anderen Verfasser hinzuweisen: so ist von selber klar die Falschheit der Prämisse sowohl, als der Consequenz. Beruft man sich namentlich auf einzelne Worte, welche der letzte Abschnitt des Briefs Jakobi vorzugsweise mit anderen neutestamentlichen Schriften gemein habe: so ist zu erwidern, daß sich dieselbe Uebereinstimmung auch im übrigen Briefe zeige, wie besonders in solchen charakteristischen Worten, dergleichen ἀλήθεια, ἁμαρτία, θάνατος, δικαιοῦσθαι, πίςις, ἔργα, πειρασμός, ὑπομονή, τέλειος u. s. w. Aber, sagt man weiter, Jak. 5, 14. werden regelmäßig organisirte christliche Gemeinden vorausgesetzt, während doch nach 2, 2. die Christen noch mit der jüdischen Synagoge zusammenhiengen, und nach 3, 1. das Amt der Lehrer noch nicht gehörig geordnet gewesen sey. Allein das eben bedürfte des Beweises, daß so 3, 1. richtig aufgefaßt werde, und daß nicht bei Judenchristen der früheren Zeit beides zugleich habe bestehen können, der Zusammenhang mit der Synagoge, als noch fortdauernd, und die Vereinigung in einen besonderen christlichen Gemeindeverband. — Es wird endlich eingewendet, die ganze Darstellungs- und Ausdrucksweise dieses letzten Abschnitts stimme nicht mit der Form der übrigen Theile des Briefs zusammen. Es sey nicht der gleiche Schwung, wie zuvor; allein theils hebt sich auch in diesem letzten Abschnitt der Ton durch lebhaftere Wendungen, theils ist auch hier unverkennbar die Energie der Gedanken, theils finden sich ja auch früher schon Stellen, die zwar in würdigem, aber doch ganz ruhigem und einfachem Tone sich halten. Es habe der letzte Abschnitt manche ihm eigenthümliche Worte und Redeformen; allein der Brief zeigt

ja überhaupt eine solche Gewandtheit der Sprache, daß eben deßwegen um so weniger eine Rückkehr zu schon gebrauchten Worten und Wendungen zu erwarten ist; und wenn namentlich in der imperativischen Form ἤτω, v. 12., sonst ἔστω, ein Wechsel der grammatischen Form sich kund giebt, so ist dasselbe bei Paulus der Fall 1. Kor. 16, 22. vgl. 2. Kor. 12, 16. Beweisen die sämmtlichen Gründe nichts, um den letzten Abschnitt vom übrigen Briefe trennen zu können, so spricht dagegen für die Zusammengehörigkeit desselben mit dem ganzen Briefe dieses. Es herrscht auch hier der gleiche sittliche Ernst, der den ganzen Brief durchdringt. Die Einschärfung des Gebots, überhaupt nicht zu schwören, v. 12., entspricht der Strenge des Charakters, die sich im übrigen Briefe kundthut. Die Erinnerung in Bezug auf die Kraft des Gebets, und die daraus abgeleitete Forderung, v. 13—18., ist im Geiste desjenigen, der sogleich von Anfang seines Briefs von der grossen Kraft des Gebets ausgeht. Endlich die zuletzt ausgesprochene Aufforderung, v. 19. 20., Alles zu thun, um den irrenden Bruder von dem Irrthum und der Sünde auf die Bahn des Guten zurückzuführen, ist dessen vollkommen würdig, der durch seinen ganzen Brief hindurch an die Nothwendigkeit der Erfüllung des Gesetzes der Liebe gemahnt hatte.

Die bisher vorgetragene Ansicht über den Ursprung des Briefs Jakobi muß sich zuletzt noch in Bezug auf zwei Punkte rechtfertigen.

Der erste ist dieser, wie eine Schrift, die wirklich von Jakobus, dem Bruder des Herrn, ausgegangen, habe unter die Antilegomena kommen können? Diese Frage jedoch wird sich nach der unter Nro. I. angestellten Untersuchung von selber dahin beantworten. War man in derjenigen Zeit, in welcher die Sammlung des neutestamentlichen Kanons begann, damit bekannt, daß dieser Jakobus nicht selber Apostel gewesen, und war die Rücksicht auf das Apostolat leitend bei der Bestimmung, welche Schriften in den Kanon aufzunehmen seyen: so mußte dem Brief Jakobi die Aufnahme verweigert werden. War man aber über die Person des Jakobus zweifel-

haft; erschien er zwar nach der einen Tradition als Apostel, nach der anderen aber nicht: so mußte auch die Aufnahme seines Briefs dem Anstande unterliegen; und bei zweifelhafter Ueberlieferung über den Verfasser mochte nun auch der Widerstreit seiner Rechtfertigungslehre mit der paulinischen nicht ohne Einfluß auf das Urtheil über den Brief seyn. Daher kam er ganz von selber unter die Antilegomena.

Der andere Punkt ist dieser. Wenn der Brief Jakobi von einem der angesehensten und geltendsten Männer der ersten Kirche geschrieben ist, und aus dem Mittelpunkte der Christenheit, von einem Manne, der eine bedeutende, und wie die paulinischen Briefe zeigen, sehr betriebsame Partei hatte, die ihre Wirksamkeit auf die ganze christliche Kirche zu verbreiten suchte; und wenn der Brief, als encyclischer, schon von Anfang einer Mehrheit von Gemeinden mitgetheilt wurde: so mußte er auch von den Anhängern des Jakobus zur allgemeinen Kunde gebracht werden in einer Zeit, in welcher die Frage wegen der Rechtfertigung durch den Glauben oder durch die Werke die Hauptstreitfrage war. Gleichviel, wann im apostolischen Zeitalter der Brief geschrieben wurde. Immerhin mußte er so auf den Streit einwirken, daß schon die frühesten Denkmale nach dem apostolischen Zeitalter das Andenken dieses Briefs bewahrt haben müssen. Aber so finden wir es auch in der That. Der römische Clemens, der in seinem Briefe an die Corinthische Gemeinde Unordnungen und Störungen, die in derselben stattfanden, begegnen will, spricht sich über Glauben, Werke und Rechtfertigung so aus, daß er die Lehre des Paulus und die des Jakobus, freilich nur auf äusserliche Weise, zu verknüpfen suchte *). Unverkennbar ist der Gebrauch, den er vom Brief Jakobi macht, obgleich er seinen Verfasser, wie er in ähnlichem Fall auch sonst thut, nicht besonders namhaft macht.

Mit offenbarer Bezugnahme auf den Brief Jakobi spricht sich Clemens 1. Kor. 10. über Abraham, und seinen Glauben

*) Vgl. auch Hug a. a. O. §. 161. S. 527.

und seine Thätigkeit aus. Er bezeichnet ihn, wie Jakobus, als den Freund Gottes (welcher Name sich Cap. 17. wiederholt, ἐμαρτυρήθη μεγάλως Ἀβραάμ, καὶ φίλος προςηγορεύθη τῶ θεῶ), er führt den Abraham als Beispiel dafür an, wie der Glaube im Gehorsam sich bethätige, und hierdurch zu Gottes Wohlgefallen erhebe. Es heißt Cap. 10. Ἀβραάμ, ὁ φίλος *) προςαγορευθείς, πιςὸς εὑρέθη, ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τῶ θεῶ· ὗτος δὲ ὑπακοῆς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς αὐτῶ... ὅπως... κληρονομήσῃ τὰς ἐπαγγελίας τῶ θεῶ. — Ἐπίςευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Διὰ πίςιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ, καὶ δι' ὑπακοῆς προσήνεγκεν αὐτὸν θυσίαν τῷ θεῷ. Cap. 12. Διὰ πίςιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη ῥαὰβ ἡ πόρνη. Vgl. Jak. 2, 23. 25. (v. 14. σώζειν.) An das über den Glauben und die mit ihm zusammenhängende Thätigkeit Gesagte schließt sich bei Clemens 1. Cor. 13. die Abmahnung von einem herrischen und leidenschaftlichen Benehmen, und zwar (vgl. Cap. 14.) namentlich mit Bezug auf die ausgebrochenen Streitigkeiten; hinsichtlich welcher Cap. 46. so, daß man unwillkührlich an den Anfang des 4. Cap. Jak., wie zuvor an das 3. Cap. erinnert wird, gesagt ist: ἱνατὶ ἔρεις καὶ θυμοὶ καὶ διχοςασίαι καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν; ἢ ὀχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν, καὶ ἕνα χριςόν, καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς... Wenn hier die Parallele zwischen dem Clementinischen Briefe und dem Brief Jakobi zu verkennen unmöglich ist, so ist eben so auch in mancher Hinsicht **Aehnlichkeit der kirchlichen Verhältnisse** anzuerkennen, deren Anschauung dem Clemens, wie dem Verfasser des Briefs Jakobi, vorschwebte, nur daß der letztere Alles allgemeiner, und in einem umfassenderen Bilde aufgefaßt hat, jener in beschränkterer Beziehung, nach seinem individuellen Zwecke. Aber da Clemens noch selbst der Schüler der Apostel war, so lag seine Zeit nicht so ferne, daß sich nicht in ihr noch Zustände reflektiren konnten, wie sie im apo-

*) Auch Clem. Hom. 18, 13. findet sich der Ausdruck Ἀβραὰμ ὁ φίλος schlechtweg.

stolischen Zeitalter vorangegangen waren. Darum konnte auch der römische Clemens allen Grund haben zu seiner Ermahnung, Cap. 38., ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτῦ, μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς, vgl. Jak. 3, 13., und, indem er Cap. 32. daran erinnert, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, Cap. 33 ff. zugleich auch alles Ernstes zu ermahnen, τί ὖν ποιήσωμεν; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας, καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην; μηδαμῶς τῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γενηθῆναι· ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν...... Ἴδωμεν ὅτι τὸ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι. καὶ αὐτὸς ὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Ἔχοντες ὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν, ἀόκνως προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτῦ· ἐξ ὅλης ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης.... πῶς δὲ ἔςαι τοῦτο (τὸ μεταλαβεῖν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν); ἐὰν ἐςηριγμένη ᾖ διάνοια ἡμῶν πίςεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεςα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελήσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βυλήσει αὐτῦ, καὶ ἀκολυθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀποῤῥίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλυς, ψιθυρισμύς τε καὶ καταλαλιὰς, θεοςυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ φιλοξενίαν. ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες, ςυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχυσιν...., αὕτη ἡ ὁδὸς, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησῦν Χριςόν...

B. Die der bisher erörterten Ansicht entgegenstehende Ansicht vom Ursprunge des Briefs Jakobi.

Die Ansicht selbst, vorgetragen von Neander und Schneckenburger, ist diese *). Der im Briefe Jakobi bekämpfte Irrthum hinsichtlich des Glaubens sey ein mit andern verwandten Irrthümern zusammenhängender, welche alle von derselben Wurzel Einer falschen Grundrichtung ausgehen, und diese

*) Vgl. Neander, Gesch. der apost. Kirche, 2, S. 431 ff. ; Schneckenburger, Annotat. ad Ep. Jac. und Beiträge zur Einl. in das N. T. S. 196 ff.

Grundrichtung sey eine ganz andere, als diejenige, aus welcher eine, ob richtig verstandene oder mißverstandene, Aneignung des eigenthümlich paulinischen Lehrbegriffs sich herausbilden konnte. Es sey die Richtung des jüdischen, das in der Gesinnung wurzelnde Leben der Religion verkennenden, überall die bloße todte Form, den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geistes, — dieselbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrsamkeit an die Stelle der ächten, von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit setzte, welche sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen, welche die Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienst setzte, und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen, — und dieselbe Richtung des von dem Geiste und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Geistes, sey es nun auch, welche wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehova und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, daß durch einen solchen Glauben der Jude von dem sündigen Geschlechte der Heiden hinlänglich unterschieden, und schon dadurch ein vor Gott Gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens im Widerspruch stehe. So sey hier, hinsichtlich des Glaubens, wie im ganzen Brief Jakobi die irrthümliche Richtung berücksichtigt, welche zu den gewöhnlich vorherrschenden bei der großen Masse der Juden gehörte, und welche auch zu den Christen übergegangen sey, bei denen das Evangelium nicht die ganze Geistesrichtung umgebildet, sondern nur der jüdische Geist mit dem Glauben an Jesus als den Messias sich verbunden habe.

Dieß vorausgesetzt, so wird nach dieser Ansicht der Ursprung des Briefs Jakobi in die früheste Zeit des Christenthums verlegt, in die Zeit, welche der selbstständigen Ausbildung der heidenchristlichen Gemeinden voranging, ehe noch

das Verhältniß der Heiden und der Juden zu einander in den christlichen Gemeinden zur Sprache gekommen war, die Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums in Syrien, Cilicien und angränzenden Gegenden.

Es bestanden diese Gemeinden größtentheils aus Armen, wenn auch einzelne Reiche unter denselben waren, und sie wurden von den reichen und angesehenen Juden auf mannichfache Weise bedrückt. Der Zustand dieser Gemeinden sei von der Art gewesen, daß bei Vielen das Christenthum nur in der Anerkenntniß Jesu als Messias, und der einzelnen sittlichen Gebote desselben, welche sie als die Vervollkommnung des Gesetzes betrachtet haben, bestanden habe. Nach wie vor verkannten sie das Wesen der Religion; die Herrschaft fleischlichen Sinnes, weltlicher Lüste, Streit und Verkezerungssucht dauerten fort. Demnach könnte man nun entweder annehmen, daß das Christenthum hier noch neu gewesen und das Leben noch nicht durchdrungen hatte, wie unter den Juden von Anfang Viele waren, welche, fortgerissen von dem Eindrucke, den die großen Wirkungen der Apostel auf sie machten, angezogen von der Hoffnung, daß Jesus bald wieder kommen und sein Reich auf Erden stiften werde, dessen Glückseligkeit sie sich auf ihre Weise ausmahlten, zum Christenthum sich bekannten, ohne daß eine wesentliche Veränderung mit ihnen vorgieng, — oder man müßte annehmen, daß an einen gesunkenen Zustand solcher Gemeinden, welche früherhin in besserem Zustande des christlichen Lebens sich befunden, zu denken sei.

Prüfen wir diese so vorgetragene Ansicht in Betreff dessen, wie der hierauf bezügliche Inhalt des Briefs Jakobi aufzufassen sei, so fragt sich vor Allem:

1) wie es sich verhalte mit der Prämisse, der im Brief Jakobi bekämpfte jüdisch-abstrakte Begriffsglaube sei das Erzeugniß der einen und selbigen Richtung des jüdischen Geistes, aus welchem auch die übrigen Irrthümer und praktischen Verkehrtheiten hervorgegangen, die durch den ganzen Brief hindurch auf Seiten derjenigen vorausgesetzt werden, welche der Verfasser bekämpfe. Aber wo sind denn diese Aussprüche im

Brief Jakobi, woraus eine solche Voraussetzung der jüdischen und nun auch ins Christenthum übergegangenen Verkehrtheit, gegen welche der Verfasser des Briefs sich gerichtet hätte, ich will nicht sagen mit Nothwendigkeit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit abzuleiten wäre? Wo ist die aus dem jüdischen, die todte Form und den Schein statt des Wesens in der Religion ergreifenden Geiste hervorgegangene hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt, welche an die Stelle der ächten, von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit gesetzt wurde? Doch wohl nicht da, 3, 1., wo davor gewarnt ist, daß nicht Jeder meinen soll, er müsse sich zum Lehrer Anderer aufwerfen? Hier wird ja ganz sichtbar, nach dem ganzen Zusammenhange, der unter den Christen hervorgebrochene Gegensatz vorausgesetzt, welcher im Leben und in der Lehre sich kund gab, und vermöge dessen der eine Theil es sich herausnahm, den andern zu meistern und zu belehren. Hier ist durchaus keine Rede von jenem ehrsüchtigen sich Hinandrängen zum Lehramte, wie es unter den Juden gewöhnlich war, sondern in Bezug auf die das Leben und die Lehre betreffenden Streitigkeiten ist davor gewarnt, daß man sich nicht mit wechselseitiger Erbitterung und mit feindseliger neidischer Streitsucht befehden solle; das sey nicht die von Gott kommende himmlische Weisheit, sondern die irdische, fleischliche, teuflische, 3, 13—18. vgl. 4, 11 f. Die Weisheit, welche der Verfasser des Briefs Jakobi fordert, wird also nicht der todten Schriftgelehrsamkeit entgegengesetzt, sondern der in der Anfeindung und Meisterung von einander sich kund gebenden Leidenschaftlichkeit. Es ist die das Leben des ächten Christen durchdringende praktische Weisheit, welche Jakobus auch hier fordert, wie er sie sogleich von Anfang seines Briefs, 1, 5., und zwar dort in Bezug auf die von den Christen zu bestehenden Prüfungen als nothwendig bezeichnet hatte.

Aber ist es vielleicht begründeter, daß in dem Brief Jakobi eine solche hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt wird, welche sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen, welche die

Gottesverehrung in äußerlichen Ceremoniendienst setzte, und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen? Wie jedoch? Wenn z. B. Johannes in seinem 1. Briefe 3, 18 sagt: Lasset uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern mit der That und mit der Wahrheit: konnte er dieses nicht sagen, ohne jüdisch-hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorauszusetzen, die er zu bekämpfen hatte? Oder wird nicht auch in Bezug auf Heidenchristen, die zwar zum Evangelium Jesu Christi mit dem Munde sich bekennen, aber dasselbe durch die That verläugnen, ganz auf dieselbe Weise zu reden seyn? Aber wird nicht auf Seiten derer, zu welchen Jakobus spricht, doch eine blos im äußerlichen Ceremoniendienst gesuchte Gottesverehrung vorausgesetzt? Im ganzen Brief Jakobi findet sich nur eine einzige Stelle, die möglicher Weise so gedeutet werden kann, 1, 26 f., auf die aber eben deßwegen, weil sie die einzige ist, kein besonderes Gewicht zu legen ist, wenn sie nicht nothwendig in der bezeichneten Weise gedeutet werden muß, sondern sich auch anders auffassen läßt. Sie läßt sich aber nicht nur anders auffassen, sondern die andere Auffassung ist auch die natürlichere. Es ist zuvor davon die Rede, daß Gott durch das Wort der Wahrheit die zum Christenthum Berufenen wiedergebährend diese in ein neues Verhältniß zu sich versetze. 1, 18. Hieraus wird die sittliche Nothwendigkeit gefolgert, dieses Wort als ein lebendiges Willensprinzip in sich aufzunehmen, 1, 18—25. Und nun wird 1, 26. fortgefahren: Wenn sich Jemand dünke Gott zu dienen, da er doch seine Zunge nicht beherrsche, so sey sein Gottesdienst eitel. Der reine Gottesdienst bestehe in thätiger Liebeserweisung und in Selbstbeherrschung. V. 27. Ist hier in dem μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ, V. 26., nicht offenbar schon auf jene erbitterten Streitigkeiten hingewiesen, vor welchen in Cap. 3. weitläufig gewarnt ist, und welche der Verfasser des Briefs gewiß auch schon 1, 19. 20. im Sinne hat? Muß also die Antithese des Jakobus nicht auf etwas Anderes, als auf todte jüdische Schriftgelehrsamkeit

bezogen werden? In diesem Zusammenhange konnte der Verfasser unsers Briefs eben so wohl mit Bezug auf Heidenchristen, als auf Judenchristen sagen: als Christen seyd ihr in ein neues Verhältniß zu Gott eingetreten; so ergeht nun auch an euch die Forderung lebendig-thätiger Angemessenheit an den göttlichen Willen. Wer nun Gott zu dienen wähnt, und dabei doch lieblos gegen seinen Nächsten ist, und in Bezug auf sich selbst unbekümmert wegen der Verunreinigung durch die Welt, der befindet sich in einem großen Widerspruche, und täuscht sich selber. Hierbei wird nichts weiter vorausgesetzt, als daß die Gewarnten sich für Gottesverehrer halten, ohne daß ihrem Bekenntniß das Leben gehörig entspricht; dergleichen Menschen finden sich aber unter den Christen überhaupt, auch ohne die jüdisch-todte und hochmüthige Schriftgelehrsamkeit.

So wären also allein nur jene Aussprüche des Jakobus noch übrig, worin er sich auf das Gesetz, mit diesem Worte, bezieht; und es müßte demnach wenigstens hier auf Seiten derjenigen, gegen welche Jakobus spricht, eine hochmüthige Schriftgelehrsamkeit vorausgesetzt werden, die sich der todten Gesetzeserkenntniß rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen. Jene Aussprüche sind 1, 25. 2, 8—12. 4, 11 f. Allein was die zwei ersten Stellen betrifft, so ist es höchst auffallend, daß in denselben der νόμος gerade durch den Ausdruck νόμος τῆς ἐλευθερίας bezeichnet ist, d. h. wie schon früher hieran erinnert wurde, durch einen Ausdruck, der sogleich unwillkührlich an eine charakteristische Lehr- und Ausdrucksweise des Apostels Paulus gemahnt, und sich vielmehr wie eine Beziehung hierauf darstellt. Und hätte Jakobus den paulinischen Begriff und Ausdruck der ἐλευθερία und des νόμος τῆς ἐλευθερίας vor Paulus gehabt, sollte man dann nicht zugleich auch erwarten, daß die Lehre vom πνεῦμα, ohne welche die Lehre von der ἐλευθερία etwas Unbegreifliches ist, öfter und bestimmter, als in jener Einen, ohnehin an sich selber dunkeln Stelle, 4, 5., vorgetragen worden wäre? Noch mehr, der Begriff der ἐλευθερία setzt auf Seiten desjenigen, in dessen Gedankensystem er wesentlich gehört, nothwendig

voraus, daß ihm das Evangelium in seinem Verhältniß zum *νόμος* nicht blos nach seiner Einheit, als geläuterter und verklärter *νόμος*, sondern auch nach seinem Gegensatze, wornach der pädagogische *νόμος* aufgehoben ist, sich darstelle. Von der letztern Anerkenntniß aber findet sich im Briefe Jakobi keine Spur.

Ueberhaupt aber wird in 1, 25. 2, 8—12., und eben so auch in 4, 11 ff. in Bezug auf diejenigen, denen die Ermahnung des Jakobus gilt, nur ein Bewußtseyn der Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes, als des Willens des göttlichen Gesetzgebers und Richters, vorausgesetzt; und wenn nun hiernach auch die Warnung und die Mahnung des Verfassers unsers Briefs sich bestimmt, so tritt das, was Jakobus sagt, auf gleiche Linie mit demjenigen, was auch ein Paulus und Johannes in ihren Briefen sagen konnten. Was dabei im Besonderen an den *νόμος* als den im alten Bunde geoffenbarten erinnert, das läßt sich füglich aus der Eigenthümlichkeit des Briefstellers erklären, welchem das Evangelium eben nur als der verklärte *νόμος* erschien.

So muß endlich auch die von Jakobus 1, 13. ff. gerügte Entschuldigung des Sündigens mit der göttlichen Nothwendigkeit nicht eben mit einem starren jüdisch-abstrakten Begriffsglauben zusammenhängen; dieser ließ ohnehin ein lebendiges Bewußtseyn der Sünde in individueller Anwendung auf die eigene Person nicht recht aufkommen; sondern jene Entschuldigung läßt sich gar wohl auf diejenigen beziehen, welche sich nur als die Werkzeuge der göttlichen Thätigkeit betrachten, in deren Bewußtseyn also der abstrakte Gegensatz zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist, und die im Uebrigen, freilich mit Verkennung des wahren Wesens der Erlösung, sich auf die göttliche Gnade verlassen, mögen sie leben, wie sie wollen.

Nach allem diesem kann ich in dem bisher der Beurtheilung Unterstellten nicht nur keine Berechtigung zu der Behauptung finden, daß der Brief Jakobi auf die Verkehrtheit des todten jüdischen Geistes, den die Judenchristen mit ins Christenthum hinübergenommen, sich beziehe; sondern für mich stellt

sich vielmehr Alles unter den entgegengesetzten Gesichtspunkt. Es ist aber noch weiter zu gehen, und zu sagen: wofern jene in der beurtheilten Ansicht behauptete Beziehung im Briefe Jakobi stattfände, so müßte an weit mehreren Stellen, und ausdrücklich von dem ins Christenthum hinübergenommenen jüdischen Sinn und Geist die Rede seyn; und es müßte hievon wohl eben so direkt, als indirekt gesprochen seyn. Davon aber findet sich im ganzen Brief Jakobi nichts. Doch nun kann auch schon im Voraus

2) kein besonderes Vertrauen mehr zu dem andern Theil der in Frage gestellten Ansicht gewonnen werden, der von Jakobus bekämpfte Glaube sei ein jüdisch-abstrakter Begriffsglaube; und es gebe sich darin kund dieselbe Richtung des von dem Geiste und dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Geistes, welche wie auf das opus operatum der äußerlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehova und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, unbekümmert darum, den Anforderungen des Glaubens durch einen entsprechenden Lebenswandel zu genügen.

Allerdings wie auch der G l a u b e für den jüdisch-Gesinnten zum jüdischen opus operatum werden k o n n t e, dafür kann man sich auf das berufen, was in der jüdisch-religiösen Entwicklung dem Christenthum vorangieng, und hierauf bei den Rabbinen in ihren Schriften wieder erscheint *).

Die in den abstrakten Verstand aufgenommene Erkenntniß Jehovas, und der Glaube an ihn, als ein blos theoretisches Fürwahrhalten der Thatsachen seiner Offenbarung, ohne allen Einfluß auf die Gesinnung, galt den Juden nicht nur als Tugend, die vor Gott verdienstlich sey, sondern auch als Unterpfand, daß sie um dieses ihres Vorzugs willen der ewigen Seligkeit unbedingt theilhaftig werden. Ganz charakteristisch

*) Vgl. besonders S c h n e c k e n b u r g e r, Annotat. ad Ep. Jac. p. 128 sqq.

ist hier der längst angeführte Ausspruch Justins des Märtyrers, Dial. c. Tryph. c. 141., ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο (Judenchristen, die hierin mit den Juden übereinstimmen), οἱ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν *). Diesem reiht sich an die Seite der Ausspruch des judaisirenden Pastor Hermae, Simil. 8, 9. 10.: crediderant quidem Deo, in sceleribus vero conversati sunt; nunquam tamen à Deo recesserunt, sed semper nomen domini lubenter tulerunt; in fide perseveraverunt, sed opera fidei non exercuerunt. Auch verdient es Beachtung, daß, wie Schneckenburger erinnert (a. a. O. S. 132), auch Philo sich auf ähnliche Weise, wie das N. T., einer unlebendigen Gotteserkenntniß entgegenstellt, wenn er z. B. de congress. p. 430. (Ed. Mang.) sagt: ἡ γὰρ ἄνευ πράξεως θεωρία ψιλὴ οὐδὲν ὄφελος τοῖς ἐπιστήμοσιν.

Hierdurch ist die Möglichkeit nachgewiesen, daß Judenchristen in dem Falle seyn konnten, wo ihr mit dem Christenthum angenommener Glaube ein solches blos abstraktes Fürwahrhalten war, das ihnen zum opus operatum wurde, von dem sie für sich schon ihr Heil erwarteten. Daß jedoch das, was so als möglich an und für sich selbst zu betrachten ist, in den Beziehungen des Briefs Jakobi als das Wirkliche anzunehmen sey, dieß bedürfte eines Beweises, vermöge dessen 1) alle übrigen Umstände mit dieser Hypothese sich vereinigten; das aber finden wir nicht so; vermöge dessen 2) die Nothwendigkeit dieser Ansicht aus der nachgewiesenen Unstatthaftigkeit jeder andern Ansicht deducirt würde; aber auch dieses finden wir nicht bestätigt; und vermöge dessen endlich 3) da, wo von der ex hypothesi als opus operatum

*) Vgl. jedoch hiermit die andere Stelle, wodurch jene wieder modificirt wird, Dial. c. Tryph. c. 140, καὶ πρὸς τούτοις ἑαυτοὺς καὶ ὑμᾶς βουκολοῦσιν, ὑπολαμβάνοντες ὅτι πάντως τοῖς ἀπὸ τῆς σπορᾶς τῆς κατὰ σάρκα τοῦ Ἀβραὰμ οὖσι, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι καὶ ἄπιστοι καὶ ἀπειθεῖς πρὸς τὸν θεόν, ἡ βασιλεία ἡ αἰώνιος δοθήσεται.

auf Seiten der dem Jakobus vorschwebenden Christen aufzufassenden πίστις die Rede ist, 2, 14—26., die ganze Art und Weise, wie der Verfasser des Briefs sich ausspricht, den Vorzug jener fraglichen Ansicht vor jeder andern ins Licht stellte. Aber findet dieß statt? Prüfen wir, nachdem die zwei ersten Punkte erledigt sind, den dritten Punkt in demjenigen, worauf es ankommt.

1) Bei der fraglichen Ansicht sollte man erwarten, daß der von dem Verfasser des Briefs Jakobi vorausgesetzte Glaube sogleich von vornherein, und sodann im weitern Verlauf der Rede, als ein Glaube bezeichnet werde, der schon für sich, als abstraktes Fürwahrhalten, für etwas Verdienstliches, für eine belohnungswürdige Tugend angesehen werde, die deßwegen schon, weil sie dieses sey, den Menschen des Heils und der Rechtfertigung vor Gott gewiß mache. Allein gerade von diesem charakteristischen Merkmal einer jüdischen oder judaisirenden Denkweise finden wir keine Spur. Der von Jakobus vorausgesetzte Glaube ist einfach als ein blos vorgegebener bezeichnet, der als an sich nichtig, und ohne Einfluß auf das Leben des zu ihm sich Bekennenden diesen auch nichts helfen, noch ihn in ein beseligendes Verhältniß zu Gott versetzen könne. Will man aber geltend machen, es sey ja der von Jakobus vorausgesetzte Glaube mit dem todten Fürwahrhalten, daß Ein Gott sey, in Verbindung gesetzt, 2, 19.: so vergißt man, daß hier der Verfasser des Briefs auf jenes Fürwahrhalten sich in seiner Widerlegung der Gegner bezieht; und es ist nach dem Zusammenhang vielmehr dieser 19. Vers als ein neuer Grund gegen die Gegner, und in diesem Sinne aufzufassen: mit einem solchen vorgegebenen Glauben, wie sich die Gegner des Jakobus zu demselben in Bezug auf Christus bekennen, verhalte es sich eben so, wie mit dem Glauben an den Einen Gott, wenn man sich zu demselben insofern bekenne, als man auf blos theoretische Weise für wahr halte, daß Ein Gott sey. In dieser Weise halten es auch die Dämonen für wahr, und dennoch verharren sie fort und fort in ihrem unseligen Zustande. Der Verfasser

des Briefs Jakobi will also hierdurch die Täuschung bemerklich machen, worin sich jeder befinde, dessen Glaube ein bloßer Glaube des Bekenntnisses mit dem Munde, des Vorgebens, sey, ohne lebendig thätig zu seyn; ein solcher Glaube sey ein blos abstrakt verstandesmäßiges Fürwahrhalten. Das aber kann, und zwar mit Recht, von jedem Namensglauben, von jedem Scheinglauben gesagt werden, mag der, der sich zu demselben bekennt, von jüdischer Denkweise ausgehen, oder von der verkannten paulinischen Lehre, oder, um es allgemein auszudrücken, von der verkannten apostolisch-christlichen Lehre.

2) Wäre die fragliche Ansicht die richtige, so wäre es doch auch ganz unerklärlich, warum demjenigen Glauben, der bei denen, die ihn hatten, in einem opus operatum bestanden haben soll, von dem Verfasser unsers Briefs in der Bekämpfung desselben die Nothwendigkeit einer lebendig-sittlichen Thätigkeit und der Erweisung des Glaubens durch eine Gott wohlgefällige Gesinnung und durch rechtschaffene Thaten gerade durch die Formel, die ἔργα seyen das Nothwendige, entgegengesetzt wurde. Diese Formel, die ἔργα seyen das Nothwendige, ist ja eben der jüdische Ausdruck, und ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον ist eine mit dem jüdischen Ausdruck auch den jüdischen Gedanken in sich aufnehmende Formel; und wenn auch Jakobus die von ihm gemeinten ἔργα als solche uns erkennen läßt, wiewohl doch nur auf indirekte Weise, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, so bleibt es nichts desto weniger unbegreiflich, wie er zur Bekämpfung eines opus operatum gerade den Ausdruck, ἔργα, wählen konnte, der doch recht eigentlich von jeher mit dem Begriff des opus operatum verschmolzen war. Denn daß auch schon vor Paulus die ἔργα so charakteristisch im jüdischen Bewußtseyn hervortreten, wird wohl niemand läugnen. Und wenn so Jakobus mit seiner Lehre von den ἔργα dem Paulus vorangegangen wäre, wie ist es erklärlich, daß dann, als ob kein Jakobus vor Paulus geredet hätte, bei Paulus der christliche und der judaisirende Gegensatz durch die charakteristischen Formeln πίστις, ἔργα, δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως, δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων fixirt werden konnte? Wie ist es erklär-

lich, daß von da an, als Paulus auftrat, die judaisirenden Christen mit Einemmal ihr Festhalten des opus operatum nicht mehr durch πίςις, sondern durch ἔργα bezeichneten? Dagegen hebt sich alle Schwierigkeit, wenn wir das von Jakobus Gesagte als Berücksichtigung des in der christlichen Kirche hervorgetretenen Gegensatzes zwischen einer auf die paulinische Lehre basirten, und zwischen der judaisirenden Denkweise betrachten; in Bezug auf welchen Gegensatz das δικαιῦσθαι ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίςις συνεργεῖ, als der Versuch einer Ausgleichung desselben gelten mag.

3) Zu allem Bisherigen kommt endlich noch ein Hauptpunkt, welcher zu der fraglichen Ansicht nicht stimmt. Der Brief Jakobi hat erbitterte Streitigkeiten, ja eine durchgreifende Spaltung zwischen den Gliedern der christlichen Kirche zur Voraussetzung; und zwar dieß namentlich in Bezug auf die in bestimmter Lehre sich darstellende Denkweise. Wo aber finden wir denn auch nur die leiseste Spur davon, daß in der allerfrühesten christlichen Zeit die Judenchristen unter einander sich wechselseitig so verhalten hätten? Sogleich der erste Streit, der in der ersten christlichen Kirche ausbrach, betraf (Ap.Gesch. 11, 1 ff.) das Verhältniß der Heiden und der Juden; und war das Vorspiel jenes Gegensatzes zwischen der universalistisch-christlichen und der jüdischen Denkweise, wie er erst durch den Apostel Paulus auf entscheidende Weise zur Sprache gebracht wurde, und wie er von da an zu durchgreifenden Streitigkeiten und Spaltungen in der Kirche führte. Je weiter also der Brief in der Zeit des Urchristenthums hinaufgerückt wird, je bestimmter er in die Zeit versetzt wird, wo „das Christenthum noch neu war, und bei den Christen, die aus dem Judenthum herübergetreten waren, das Leben noch nicht durchdrungen hatte:“ desto weniger begreiflich werden die offenbar für den Zustand jener von Jakobus geschilderten Menschen vorauszusetzenden Lehrstreitigkeiten und Lehrgegensätze. Je weiter aber der Brief Jakobi in der Zeit des Urchristenthums herabgerückt wird, — was Neander, somit wie es scheint

selbst zweifelhaft über das bisher Besprochene, als möglich setzt, wenn er sagt, es könnte auch an einen gesunkenen Zustand solcher Gemeinden zu denken seyn, welche früherhin in besserem Zustande des christlichen Lebens sich befanden, — je weiter also der Brief Jakobi in der Zeit herabgerückt wird, je bestimmter er folglich in eine Zeit versetzt wird, in welcher schon die paulinische Wirksamkeit in die christliche Kirche eingegriffen haben muß: desto unausweichlicher ist der Gedanke, es finde im Brief Jakobi eine Berücksichtigung paulinischer Lehre statt, oder einer solchen Lehre, welche von der paulinischen ausgieng.

Der Brief Jakobi.

Cap. 1, 1. Zuschrift.

Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, den zwölf Stämmen in der Zerstreuung seinen Gruß.

Ueber diese Zuschrift vergl. die Einleitung.

Die Grußformel χαίρειν (sc. λέγει) ist zwar sonst nicht die gewöhnlich christliche, wie das N. T. sie darbietet, findet sich aber doch auch noch einmal im N. T., in dem von den Aposteln und der Gemeinde zu Jerusalem, unter dem Einfluß unseres Jakobus selbst, ausgegangenen Schreiben. Ap. Gesch. 15, 23.

Erster Abschnitt. 1, 2—12.

Das Werthvolle der Glaubenserprobung durch die im vollkommenen Werk sich darstellende Standhaftigkeit unter Prüfungen. Wem es hierbei an Lebensweisheit gebricht, der wende sich an Gott, welcher, mit festem Vertrauen, ohne Zweifelsucht, gebeten, bereitwillig giebt. Die Prüfungen aber wird derjenige am besten bestehen, der im Gefühle seiner inneren christlichen Höhe und Würde über irdische Armuth, und über irdischen Reichthum erhaben ist; und Heil ihm, der aus den Prüfungen als Sieger hervorgeht, seiner harret am Ziele von Gott die Krone des ewigens Lebens.

V. 2—4. 2. Nur für Freude achtet es, meine Brüder, wenn ihr in mannichfache Prüfungen fallet, 3. eingedenk, daß die Erprobung eures Glaubens Standhaftigkeit hervorbringt; 4. die Standhaftigkeit aber soll das vollkommene Werk haben, damit ihr vollkommen und fehllos seyet, und in nichts zurückbleibet.

Jakobus geht in seiner Betrachtung von den mannichfachen Leiden und Anfechtungen aus, welche dem Genossen des göttlichen Reichs aus dem Gegensatze der Welt entspringen; und welche sich in den verschiedenen Zeiten verschieden nach den Verhältnissen gestalten, — eigenthümlich im ersten christlichen Zeitalter, nach der damaligen Weltlage, deren Anschauung dem Verfasser unseres Briefs vorschwebt. Wenn nun dem der Welt angehörenden Menschen die ihn treffenden Leiden nur als etwas Trauriges und Schmerzliches erscheinen, so sind sie dagegen für den Christen, wenn sich auch die sinnliche Empfindung des Schmerzes nicht vertilgen läßt, doch in geistiger Hinsicht Grund der Freude (πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε). Wiefern dieß? Dieß ist schon durch das charakteristische Wort, durch welches dergleichen Begegnisse bezeichnet werden, durch das Wort πειρασμοί, ausgedrückt. Πειρασμοί heißen die leidenvollen Begegnisse, als die dem Christen zu seiner Prüfung dienenden, und eben zu diesem Zwecke, damit die Aechtheit seiner christlichen Gesinnung erprobt werde, von Gott geordneten. Die leidenvollen Begegnisse regen auf, und sollen aufregen die denselben entgegentretende Thätigkeit des Christen; dadurch aber, wie der Christ hierbei sich verhält, wird erprobt, wie er beschaffen ist. So sind die Prüfungen ein δοκίμιον, eine Probe des Christen. Insofern aber jede solche Erprobung zugleich Uebung für den Christen ist, und alle Uebung wesentlich Entwicklung der Kräfte, so dient eben dasselbe, was Prüfung ist, dazu, um den Christen zu dem zu machen, der er als wahrer Christ seyn soll, mithin ihm diejenige Läuterung und Vollendung zu geben, welche bei dem werdenden Leben des Christen durch mannichfache Thätigkeit bedingt ist, und als der von Gott geordnete Zweck gedacht werden muß, der noch höher liegt, denn die Erprobung als solche. Auf diesem Gedanken ruhen die V.V. 2—4.*) Ehe wir jedoch den Gegenstand noch näher in's Auge fassen, be-

*) Vgl. Schemoth R. XXXI. Beatus est vir, qui stat in tentatione sua; non est enim homo, quem Deus non tentet.

rücksichtigen wir zuvor einiges Einzelne. Wenn es V. 2. heißt πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, so bezeichnet χαρά hier den Grund der Freude, und πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, wofür wir auch im Deutschen sagen: achtet dafür, daß ihr allen Grund zur Freude habet, — bedeutet: überhaupt nur Grund zur Freude findet darin, wenn ihr u. s. w. Ob wir sagen: omnino gaudium oder merum gaudium, beides fällt offenbar zusammen. Und so findet sich das Wort πᾶς wieder in V. 17. πᾶσα δόσις — πᾶν δώρημα *). Kein Grund dagegen ist, weder im Zusammenhang noch sprachlich, das πᾶσαν χαρὰν umzusetzen in μεγίστην χαράν.

Ἀδελφοί μου, die gewöhnliche Begrüßung der Christen untereinander, die durch ihre Vereinigung in Christus in das Verhältniß geistiger Brüderschaft eingetreten sind. — Die Phrase περιπίπτειν (stärker als ἐμπίπτειν) κακοῖς findet sich eben so auch bei Profanscribenten, z. B. Thucyd. 2, 54.

V. 3. γινώσκοντες, cognitum habentes, conscii, eine Berufung auf das christliche Bewußtseyn.

ὅτι τὸ δοκίμιον κ. τ. λ. Würde das πίστεως mit ὑπομονὴν zusammenkonstruirt, wie von Einigen geschieht, so könnte πίστεως ὑπομονὴ doch nichts anderes bedeuten, als die in der πίστις begründete ὑπομονή, und dem Gedanken nach müßten wir also doch schon bei τὸ δοκίμιον ὑμῶν auf πίστεως hinüberschauen. Schon darum aber, und weil die Wortstellung mehr hiefür entscheidet, und die Sache (wovon sogleich) dafür zeugt, ist vielmehr ὑμῶν τῆς πίστεως mit τὸ δοκίμιον zusammenzufassen, und πίστεως hat diese Stellung, die es einnimmt, deßwegen, weil darauf sich auch wieder ὑπομονὴν zurückbezieht.

Uebrigens beruht nun die richtige Auffassung des von Jakobus Ausgesprochenen darauf, daß wir uns des Sinnes von πίστις, ὑπομονή und ἔργον (ἔργον τέλειον), und des Verhält-

---

Divites quippe tentat, an manus eorum aperta sit pauperibus; pauperem vero, an suscipiat tentationem, et non irascatur.

*) Vgl. Euripid. Med. 454. πᾶν κέρδος ἡγοῦ ζημιουμένη φυγῇ.

nisses dieser drei Begriffe versichern. Unstreitig muß sowohl πίστις als ἔργον, beides so charakteristische Worte für unsern Brief, dieselbe Bedeutung hier haben, die wir auch sonst in diesem Briefe finden, und das muß denn auch über den Begriff von ὑπομονή entscheiden. Πίστις ist diejenige, den Mittelpunkt des christlichen Lebens bildende Seelenstimmung, worin mit Vertrauen, 1, 6., innerlich der Christ sich an den Herrn Jesus Christus, 2, 1. 5., und in ihm an Gott angeschlossen hat. So als die Eigenthümlichkeit der christlichen Seelenstimmung, welche allem christlichen Leben zu Grunde liegt, wird auch hier die πίστις aufgefaßt, da die Probe des Christen eben durch den Ausdruck δοκίμιον τῆς πίστεως bezeichnet wird. Ἔργον aber kann auch hier, wie sonst bei Jakobus, nichts anderes bedeuten, als die sittliche Thätigkeit, die ins Leben heraustretende That, wodurch die Aechtheit der christlichen Gesinnung bewährt wird. Nun ergiebt sich mit Nothwendigkeit auch der Begriff der ὑπομονή. Sonst wird im Brief Jakobi πίστις und ἔργον oder ἔργα ohne etwas dazwischen Liegendes einander zur Seite gestellt. Da befaßt also ἔργον die That sowohl nach der innern Seite der Thätigkeit, als nach der äußern, worin jene sich manifestirt. Wird nun hier zwischen πίστις und ἔργον noch ὑπομονή eingeschoben, was könnte ὑπομονή anders bezeichnen, als die Willensthätigkeit nach der inneren Seite der That, wodurch sich der Christ als Christ erprobt; und ἔργον ist die ins Leben herausgestellte That selbst, in welcher das Innere der Thätigkeit zur Aeußerung gekommen ist. So tritt also schon von vornherein der dem Gedankensystem des Jakobus zu Grunde liegende Hauptgedanke hervor: das christliche Leben ruht in der πίστις, als in der Grundstimmung des christlichen Gemüths; aber die πίστις ist nur dann die ächte, wenn sie sich auch als Prinzip der sittlichen Thätigkeit bewährt. Ist sie wirklich dieses Thätigkeitsprinzip, so geht sie bestimmend in den Willen ein, sie erweckt innerlich seine Thätigkeit, was, wenn wir auf die einzelnen Fälle des Lebens Rücksicht nehmen, namentlich dann geschieht, wenn die πίστις durch Leiden auf die Probe gestellt

wird, und hierdurch diejenige Anregung erhält, vermöge welcher sie selbst wieder auf die sittliche Thätigkeit bestimmend wirkt. Es wird aber die durch die πίςις erweckte innerliche Willensthätigkeit hier durch ὑπομονή, Standhaftigkeit, bezeichnet, weil sie vermöge des Gedankens, von dem Jakobus ausgeht, in ihrer Richtung gegen die leidenvollen Begegnisse aufgefaßt wird, mithin in Hinsicht auf die geforderte Ueberwindung derselben nur als Standhaftigkeit, als ausdauernder Muth, ὑπομονή, gedacht werden kann. Allein auch die Willensthätigkeit ist wahre Thatkraft nur dann, wenn sie heraustritt in die Aeußerung durch die im Leben verwirklichte That. So schreitet also die ὑπομονή nothwendig zum ἔργον fort. Aber das ἔργον genügt nur dann, wenn es das ist, was es seyn soll, d. h. der vollkommen adäquate Ausdruck des Inneren; daher hier die Forderung: ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. Τέλειος bezeichnet bei Jakobus überhaupt die Beschaffenheit, wie etwas seyn soll, und vermöge welcher es, als Concretes, wahrhaft seinen Begriff ausdrückt. In diesem Sinne kommt das Wort τέλειος sogleich wieder im folgenden Satze. Was aber die Phrasis ἔργον τέλειον ἐχέτω betrifft, so wird der Sprachgebrauch des Jakobus ganz klar durch Vergleichung von 2, 17., ἡ πίςις ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα. Durch ἔχειν wird die nothwendige Zusammengehörigkeit von dem beiden, was zusammengestellt ist, bezeichnet, so zwar, daß das Eine (das zu ἔχειν im Accus. hinzugefügte Objekt) die nothwendige Aeußerung und Darstellung des Anderen ist. Ἡ πίςις ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα heißt: der Glaube, wofern er sich nicht in Werken (Thaten) als in seiner nothwendigen Aeußerung darlegt; ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω heißt: die ὑπομονή soll sich im vollkommenen Werk, in der vollkommenen That, darlegen; d. i. in solchem Werk, in solcher That, worin das Innere der von der πίςις erweckten Willensthätigkeit auf adäquate (dem Innern entsprechende) Weise in die Aeußerung im Leben sich hervorstellt.

Ist nun durch das Ausgesprochene γινώσκοντες, ὅτι — κατεργάζεται — ἡ δὲ ὑπομονὴ — ἐχέτω von dem Ge-

denken, daß die Leiden eine Prüfung der Aechtheit des christlichen Sinnes und Lebens seyen, bereits übergegangen in den anderen, daß die Prüfung als Uebung nothwendig das christliche Wesen und Leben läutere und fördere; so wird jetzt in dem hinzugefügten Satze: ἵνα ἦτε τέλειοι κ. τ. λ., dieß ausdrücklich, und zwar als göttliche Absicht (ἵνα) herausgehoben; das sey die göttliche Anordnung, daß durch die Prüfung das Glaubens- und Thätigkeitsleben des Christen geübt und gefördert werde, damit, wenn jene Uebung vollkommen so, wie sie soll, durch den Erfolg sich bewährt, die Christen vollkommen seyen, vollkommen nehmlich in der Totalität ihres Wesens, so wie sie es seyn sollen vor Gott, um den Charakter, der dem wahren Christen eigenthümlich ist, in sich auszuprägen. Dieß ist es, was noch hervorgehoben wird durch den Satz: ἵνα ἦτε τέλειοι ἐν λειπόμενοι. Was aber die Ausdrucksweise dieses Satzes betrifft, so ist offenbar τέλειοι sowohl, als ἐν μηδενὶ λειπόμενοι mit absichtlicher Rückbeziehung auf das Vorhergehende gewählt. In Bezug auf τέλειοι ist dieß von selbst klar; es ist angedeutet, daß die τελειότης des ganzes Wesens, sofern sie eine werdende ist, durch die vollkommene christliche Thätigkeit bedingt sey; und ἐν μηδενὶ λειπόμενοι (in keinem Stücke zurückbleibend, in keinem es an sich fehlen lassend) weist auf das Vorhergehende so zurück, daß darin der Gedanke hervortritt, die drei zuvor genannten Stücke, πίςις, ὑπομονὴ, ἔργον, gehören so zusammen, daß man es an keinem derselben fehlen lassen dürfe. Durch ὁλόκληροι wird dem ganzen Gedanken eine neue Modifikation gegeben, die dann auch selbst wieder auf den Ausdruck τέλειοι zurückwirkt, so daß zu dem allgemeinen Begriff der Vollkommenheit noch eine Nebenvorstellung hinzukommt. Ὁλόκληρος, fehllos, ist das charakteristische Wort, durch welches die von dem Opfer geforderte Fehllosigkeit bezeichnet wird; so bei Philo und Josephus; die LXX verbinden ἄμωμος und τέλειος, um das hebräische שָׁלֵם וְתָמִים, wie das Opfer seyn soll, zu bezeichnen. Auch bei Paulus findet sich 1 Theß. 5, 23. ὁλόκληρος und ὁλοτελής so zusammengestellt, daß man auch bei ihm in diesen

Ausdrücken eine leise Anspielung auf die Fehllosigkeit des Opfers finden darf. Philo bezeichnet sodann weiter auch die von dem Priester geforderte Fehllosigkeit durch ὁλόκληρος, und erinnert, dieses in Bezug auf das Aeußerliche Geforderte sei ein Symbol des Innerlichen. Philo de victim. 838.: νόμος θυσίαν κελεύει ὁλόκληρον καὶ παντελῆ ὁλοκλήρῳ καὶ παντελεῖ θεῷ· de Monarch. 823.: παντελῆ καὶ ὁλόκληρον εἶναι (δεῖν) τὸν ἱερέα. Und dann setzt Philo hinzu: ἅ μοι δοκεῖ πάντα σύμβολα τῆς περὶ ψυχὴν εἶναι τελειότητος. Durch τέλειοι καὶ ὁλόκληροι ist also der Nebengedanke ausgedrückt, daß die Christen als die, die sie vor Gott seyn sollen, das Gott geweihte Opfer seyen. Dieser Gedanke hat seine Analogie in dem V. 18. ausgesprochenen: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν (Erstlinge, d. i. Erstlingsopfer) τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Nur ist in V. 18. die Weihe zum Opfer auf die göttliche Ursächlichkeit (ἀπεκύησεν — εἰς τὸ —), hier in V. 4. auf die menschliche Freiheit zurückgeführt. Darin aber, daß die sittlich-religiöse Bestimmung des Christen in der τελειότης befaßt ist, ist unverkennbar die Beziehung auf die eigene Forderung Jesu, wie sie uns bei Matth. 5, 48. aufbewahrt ist: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστι *).

Von paulinischen Stellen bietet sich uns für den Anfang des Briefs Jakobi Röm. 5, 3. f. zur Vergleichung dar. Wenn Paulus sagt: ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, so sagt er damit dasselbe, was Jakobus in den Worten: τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως (die Prüfung eures Glaubens, nehm-

*) In ἔργον ist schon eine Anspielung auf die Wettkämpfe, die z. B. bei Pindar schlechtweg durch ἔργον bezeichnet werden, und in dem nachfolgenden τέλειοι eine Beziehung auf die siegreiche Bestehung des Kampfes, die durch τελειοῦσθαι bezeichnet werde, gefunden worden. Es leuchtet von selbst ein, daß dieß der Stelle des Jakobus ganz ferne liegt; wenn gleich an sich betrachtet auf das Bild vom Wettkampf auch Jakobus hätte verfallen können, wie Paulus, bei dem es sich öfters findet.

lich eben durch die θλῖψις) κατεργάζεται ὑπομονήν; wenn aber Paulus hinzufügt: ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, so war es ganz ungeschickt, dieses δοκιμήν mit dem δοκίμιον des Jakobus zu vergleichen. Paulus sagt: die Beharrlichkeit bewirkt Bewährung, d. h. bewirkt es, daß die ganze Gesinnung des Christen bewährt wird, und so bewirkt die δοκιμὴ ἐλπίδα. Hierin ist derjenige Gedanke ausgesprochen, den wir bei Jakobus in 1, 12. finden: μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν· ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.

V. 5—8. 5. So aber jemand unter euch Weisheit mangelt, der bitte von Gott, welcher Allen wohlwollend giebt, und es niemanden aufrückt; so wird ihm gegeben werden. 6. Er bitte aber im Glauben, und zweifle nicht. Denn der Zweifelnde gleicht der Meereswoge, die vom Wind getrieben und gewebet wird. 7. Nicht doch meyne ein solcher Mensch, daß er etwas von dem Herrn empfahen werde. 8. Wessen Herz getheilt ist, der ist unstät in allen seinen Wegen.

Jakobus hatte im Vorangegangenen gefordert, daß die durch den Glauben erweckte Willensthätigkeit im vollkommenen Werk (in der vollkommenen That) sich ins Leben herausstellen müsse, ἔργον τέλειον ἐχέτω, als wesentlich sowohl für die Lebensentwicklung im Einzelnen, als für die Gewinnung der Vollkommenheit im Ganzen. Allein daß das Heraustreten der That in die Erscheinung des Lebens dem Innern des Handelnden vollkommen entspreche (ein ἔργον τέλειον sey), dazu bedarf es außer der πίστις und ὑπομονή noch etwas anderes; wie denn eben daher auch zuvor zwar die ὑπομονή schlechtweg als Wirkung der erprobten πίστις bezeichnet ist (κατεργάζεται), das ἔργον τέλειον dagegen als Forderung gestellt ist (ἐχέτω). Es bedarf zu jenem theils der richtigen Einsicht in die der Forderung des Sittengesetzes entsprechende Bestimmtheit der That; theils der umsichtigen Würdigung der Lebensverhältnisse, unter welchen gehandelt wird; theils der verständigen Wahl der Mittel zur Hervorbringung der That, und der sichern

Beurtheilung ihrer Angemessenheit zum Zwecke. Das aber ist die Lebensweisheit; und eben sie wird durch σοφία im 5. V. bezeichnet. Diese Auffassung von σοφία ist also durch den Zusammenhang nothwendig gemacht, wie denn dieß auch schon Oekumenius und Theophylakt erkannten, wenn sie bemerkten: τὸ αἴτιον τῦ τελείυ ἔργυ τὴν σοφίαν λέγει. Insofern nun im Vorhergehenden von der Betrachtung der zur Prüfung des Christen dienenden Leiden ausgegangen ist, unter Leiden aber die Lebensweisheit besonders noth thut, so findet allerdings hierauf in den εἰ δέ τις λείπεται σοφίας eine besondere Rückbeziehung statt. Nur darf über dieser besondern Rückbeziehung die allgemeine Beziehung der σοφία auf die Herausstellung der innerlichen Gesinnung in die bestimmte That des Lebens nicht übersehen werden, indem auch das ἔργον, das durch die den Leiden entgegentretende ὑπομονή hervorgebracht werden soll, nur das besondere ist von dem allgemeinen ἔργον, worin sich überhaupt die Gesinnung darstellen soll.

Der Zusammenhang des V. 5. mit dem Vorangehenden ist also einfach dieser: Zur Verwirklichung des von euch geforderten vollkommenen Werkes bedarf es jedoch der Lebensweisheit. Fehlt es jemanden an Lebensweisheit, so bitte er Gott darum. Diese Bedeutung von σοφία, die hiernach durch den Zusammenhang gerechtfertigt ist, findet sich auch sonst im Sprachgebrauch des Jakobus; denn 3, 13. 15. 17. ist σοφία ebenfalls von der praktischen Weisheit gesagt. Auch bei Paulus findet sich σοφία in dieser Bedeutung Col. 4, 5. vgl. Eph. 5, 15. Dagegen ist es ganz wider den Zusammenhang, und kann nicht aus V. 19. und 3, 1. ff. erwiesen werden, daß σοφία hier von der Lehrweisheit (sapientia didascalica) verstanden werden müsse. — Sonst verdient nur noch Calvins Auffassung beachtet zu werden: Si, quod praecipio, calamitates laetandi materiam habendas esse (Rückbeziehung auf πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε), ingenii vestri captu altius est, petite à Domino, ut vos spiritu suo illuminet.

Wie aber alle Vorzüge des Christen χαρίσματα sind, so auch die σοφία. Die Lebensweisheit des Christen ist bedingt

stolischen Zeitalter vorangegangen waren. Darum konnte auch der römische Clemens allen Grund haben zu seiner Ermahnung, Cap. 38., ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτȣ̃, μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς, vgl. Jak. 3, 13., und, indem er Cap. 32. daran erinnert, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, Cap. 33 ff. zugleich auch alles Ernstes zu ermahnen, τί ȣ̃ν ποιήσωμεν; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας, καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην; μηδαμῶς τȣ̃το ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γεννηθῆναι· ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν...... Ἴδωμεν ὅτι τὸ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι. καὶ αὐτὸς ȣ̃ν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Ἔχοντες ȣ̃ν τοῦτον τὸν ὑπογραμμὸν, ἀόκνως προςέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτȣ̃· ἐξ ὅλης ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης.... πῶς δὲ ἔςαι τοῦτο (τὸ μεταλαβεῖν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν); ἐὰν ἐςηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν πίςεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεςα καὶ εὐπρόςδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελήσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βȣλήσει αὐτȣ̃, καὶ ἀκολȣθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀποῤῥίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλȣς, ψιθυρισμȣ́ς τε καὶ καταλαλιὰς, θεοςυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κενοδοξίαν τε καὶ φιλοξενίαν. ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες, ςυγητὸι τῷ θεῷ ὑπάρχȣσιν...., αὕτη ἡ ὁδὸς, ἀγαπητοί, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησȣ̃ν Χριςόν...

B. Die der bisher erörterten Ansicht entgegenstehende Ansicht vom Ursprunge des Briefs Jakobi.

Die Ansicht selbst, vorgetragen von Neander und Schneckenburger, ist diese *). Der im Briefe Jakobi bekämpfte Irrthum hinsichtlich des Glaubens sey ein mit andern verwandten Irrthümern zusammenhängender, welche alle von derselben Wurzel Einer falschen Grundrichtung ausgehen, und diese

*) Vgl. Neander, Gesch. der apost. Kirche, 2, S. 431 ff. Schneckenburger, Annotat. ad Ep. Jac. und Beiträge zur Einl. in das N. T. S. 196 ff.

des Einheitsverhältnisses zwischen dem zu Gott betenden Menschen und Gott ist, worin Gott sich mittheilt an den Menschen. Dieses Einheitsverhältniß wird dagegen durch den Zweifel geradezu ausgeschlossen. Daher wird der Zweifelnde seiner Bitte nicht theilhaftig, und kann es nicht werden. Daß er es nicht kann, dieß ist bei Jakobus angedeutet theils durch das Bild V. 6. ὁ γὰρ διακρινόμενος — ῥιπιζομένῳ, denn dieses Bild veranschaulicht das unstäte Umherschwanken des Zweiflers, das es bei ihm nie zum innigen, zuversichtlichen Ergreifen Gottes kommen läßt; theils ist jenes angedeutet durch die Subsumtion des Zweiflers unter den ἀνὴρ δίψυχος V. 8., welcher ἀκατάστατος ist ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. Der ἀνὴρ δίψυχος ist nicht blos wieder mit einem andern Worte der Zweifler, wodurch ja nur derselbe Gedanke wiederholt wäre, der schon zuvor ausgedrückt ist, sondern der im 8. V. genannte ἀνὴρ δίψυχος verhält sich zum Zweifler, wie das Allgemeine zum Besonderen, und eben damit ist dann auch in V. 8. ein allgemeiner Satz ausgesprochen, der zur Begründung des zuvor Gesagten dient. Δίψυχος (wofür bei Plato in gleichmäßiger Bedeutung διπλοῦς sich findet, im Lat. duplex, homo duplex, duplici animo) ist der, dessen Herz getheilt ist. Das Wort δίψυχος findet sich im N. T. nur hier, und Jak. 4, 8.; außer dem N. T. bei Clem. Rom. 1 Cor. 23. ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τὴν ψυχήν. Und so in den Constit. apostol. 7, 11. μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου, εἰ ἔσται ἢ οὔ. Wie schon früher Sirach 1, 28. in Bezug auf das Gebet gesagt hatte: μὴ προσέλθῃς κυρίῳ ἐν καρδίᾳ δισσῇ. Getheiltheit des Herzens (τὸ δίψυχον) findet überhaupt da statt, wo das Hin- und Herschwanken der Gedanken zu keiner Einheit der Erkenntniß, wo die Unsicherheit der Willenserregungen zu keiner Bestimmtheit des Entschlusses kommen läßt. Der Zweifel ist also als eine Art der Getheiltheit des Herzens unter das δίψυχον εἶναι zu subsumiren, aber der Begriff des δίψυχος ist somit der allgemeine, der des διακρινόμενος der besondere. Eben darum aber gilt auch von diesem, was von jenem. Von dem δίψυχος nun ist gesagt, er sey ἀκατάστατος

ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ, unstät in allen seinen Wegen, d. h. unstät in seiner ganzen Handlungsweise. Somit ist in V. 8. dieser Gedanke ausgesprochen: Es geht dem Zweifler wie es überhaupt jedem geht, dessen Herz getheilt ist. Er ist unstät in seiner ganzen Handlungsweise; und eine solche Unstätigkeit läßt weder den Herrn mit Zuversicht ergreifen, noch läßt sie den Menschen in seinen äußerlichen Lebensverhältnissen eine solche Stellung einnehmen, wie sie dem vom Geiste des Herrn Beseelten (d. h. demjenigen, der durch das zuversichtliche Gebet der σοφία theilhaftig geworden) eigenthümlich ist, der nun eben durch die σοφία auch der Lebensverhältnisse Meister wird.

Es ist noch übrig, daß wir das Verhältniß der beiden Sätze des 6. und 7. Verses berücksichtigen: ὁ γὰρ διακρινόμενος — und μὴ γὰρ οἰέσθω —. Die beiden γάρ sind hier einander coordinirt, und beziehen sich gleichmäßig als Grund auf das Vorangehende: so zwar, daß dieser Grund eigentlich in einer Periode zu bezeichnen war, von Jakobus aber nach seiner rhetorisch=poetischen Weise in zwei Perioden aufgelöst wurde; wodurch es kam, daß im zweiten Satze das γάρ des ersten Satzes seine Widerholung fand. Die beiden Sätze mit γάρ stehen für das in Einer Periode Auszusprechende: ὁ γὰρ διακρινόμενος, ἅτε ἐοικὼς (quippe qui similis sit —) κλύδωνι — ῥιπιζομένῳ, μὴ οἰέσθω, ὅτι λήψεται κ. τ. λ. Bei der Auflösung der Periode in zwei fand dann auch der Begriff von διακρινόμενος seine nachdrückliche Wiederauffassung in ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, V. 8. (Die Verba ἀνεμίζεσθαι und ῥιπίζεσθαι sind dem Jakobus eigenthümlich.)

V. 9—12. 9. Es rühme sich aber der niedrige Bruder seiner Höhe, 10. der Reiche aber seiner Niedrigkeit, denn wie eine Blume des Grases wird er vergehen. 11. Die Sonne geht auf mit dem Gluthwind, und macht welk das Gras, und seine Blume fällt ab, und seine schöne Gestalt verdirbt; also wird auch der Reiche auf seinen Pfaden verwelken. 12. Selig der Mann, der die Prüfung standhaft besteht; denn nachdem er

bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfahen, welche der Herr verheißen hat denen, die ihn lieben.

Daß auch das hier V. 9.—12. Ausgesprochene noch eine Beziehung auf die von Jakobus in Hinsicht der πειρασμοί V. 2. gegebene Erinnerung habe, dieß ergiebt sich einfach daraus, weil dieser ganze Abschnitt sich abschließt in dem Satze, V. 12., μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν κ. τ. λ. Welche Beziehung aber findet statt? Ohne Zweifel eine doppelte; eine allgemeine auf die πειρασμοί überhaupt insofern, als die Bestehung der Prüfungen in dem Verhältniß des Christen nach außen bedingt ist durch die Art und Weise, wie er selbst seine äußere Lage in Beziehung auf seine Persönlichkeit auffaßt. Diese Auffassung ist es aber zugleich auch, von welcher es abhängt, wie in dem Christen die σοφία, sofern diese auch wieder der eigenen freien Selbstthätigkeit des Menschen bedarf, sich entwickeln möge. In dieser Hinsicht aber steht das V. 9 ff. Ausgesprochene in besonderem und näherem Bezuge zu dem unmittelbar Vorhergehenden. In der äußeren Lage des Lebens treten die beiden Gegensätze, Armuth und Reichthum, hervor. Beide sind für den Christen gleich hemmend, wenn er nicht im Gefühle dessen, was er als Christ ist, über die eine wie über den andern gleich erhaben ist; d. h. wenn nicht seine christliche Persönlichkeit ganz unabhängig besteht von seiner äußern Lage; beide Gegensätze aber berühren den Christen gar nicht, wenn er nach seiner Persönlichkeit über beiden steht.

Dieß ist der Gedanke, auf den nun Jakobus eingeht; nur spricht er mehr vom Reichthum, als von der Armuth, was seinen allgemeinen Grund darin hat, daß der Reichthum dem Christen, um sich in seiner christlichen Würde zu behaupten, gefährlicher ist, als die Armuth; wozu aber dann noch der besondere Grund kommt nach der besondern in der Einleitung besprochenen Tendenz unseres Briefes. Den Zusammenhang zwischen V. 9. und dem Vorangehenden bestimmen wir also auf folgende Weise: Wie aber der Christ zur Lebensweisheit sich erheben, und überhaupt die Prüfungen recht bestehen möge, dieß hängt — außer demjenigen, was

zuvor und zuerst herausgehoben wurde — auch davon ab, wie der Christ sich zu den Gegensätzen des äußern Lebens, der Armuth und dem Reichthum, verhält. Wohl dem Armen im Gefühl seiner innerlichen Würde, die ihn über die Armuth erhebt. Wohl dem Reichen, wenn er den Reichthum, den nichtigen, für nichts zu achten weiß. V. 9—11. Ueber V. 12. in seiner Beziehung zum Vorhergehenden sprechen wir später.

V. 9. *Καυχᾶσθαι*, sich rühmen, das stärkere Wort zur Bezeichnung der hohen Freude. *ὁ ταπεινός*, entsprechend dem hebräischen עָנִי, und als Gegensatz von *πλούσιος*, bezeichnet den äußerlich Niedrigen und Armen; wie *πλούσιος* den äußerlich Reichen und Hochgestellten. Und nun ist hinsichtlich des *ἀδελφὸς ταπεινός* dem *ταπεινός* entgegengestellt sein *ὕψος*, was also nothwendig die innere Höhe bezeichnet, d. h. die den Christen in seinem Bewußtsein erhebende, in seinem Gefühl beseligende Würde der neuen Person, die er durch die Wiedergeburt mittelst des Worts der Wahrheit, V. 18., geworden ist. *Ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ* entspricht ganz dem *τοὺς πτωχοὺς τοῦ κόσμου πλουσίους ἐν πίστει*, 2, 5. vgl. 1, 18. Auf die künftige Seligkeit wäre das *ὕψος* nur dann zu beziehen, wenn die *ζωὴ αἰώνιος* überhaupt nur ein absolut Jenseitiges wäre, was aber weder im Sinne des Jakobus, noch der einstimmigen Lehre des N. T. angemessen ist. Der 9. V. sagt also aus: Es freue sich aber der äußerlich niedrige, arme Bruder (Christ) seiner innerlichen Erhabenheit, die er als der Genosse des göttlichen Reichs hat, und durch die er äußerliche Armuth und äußerlichen Reichthum gleich sehr unter sich hat.

V. 10. *ὁ δὲ πλούσιος κ. τ. λ.* Wird bei *ὁ πλούσιος* nur an den Reichen als solchen gedacht, so ist aus dem vorangegangenen *καυχάσθω* ein anderes Verbum mit entgegengesetzter Bedeutung zu suppliren, nehmlich *αἰσχυνέσθω*, er betrübe sich; und *ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ* ist nun von der aus der Entziehung der Reichthümer hervorgehenden Erniedrigung oder Niedrigkeit zu verstehen, sey es daß die Entziehung als gegenwärtig, oder als künftig, 5, 1. ff., gedacht werde. So erhalten wir zwar

an und für sich einen angemessenen Sinn; jedoch scheint auf diese Weise dem Gegensatz des 10. V. gegen den 9. V. etwas von seiner Schärfe entzogen zu werden, und die Wechselbeziehung von ταπείνωσις auf ταπεινός V. 9. einer Seits, und auf ἐν τῷ ὕψει αὐτῦ anderer Seits bleibt außer Acht. Wird dagegen erwogen, daß ὁ δὲ πλούσιος in seiner Rückbeziehung auf das Vorangehende den Reichen, sofern er mit den Christen und dem Christenthum in Beziehung gedacht wird, bezeichnen kann; wird ferner erwogen, daß der Ausdruck ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτῦ mit absichtlicher Bezugnahme auf das vorangehende ταπεινός gewählt ist: so ist auch zu dem Satze ὁ δὲ πλούσιος κ. τ. λ. das Verb. καυχάσθω in derselben Bedeutung, wie zuvor, zu suppliren; aber offenbar ist nun auch, daß ἐν τῇ ταπεινώσει, als entsprechend dem ἐν τῷ ὕψει, in geistigem Sinne aufgefaßt werden muß. Mithin bezeichnet ταπείνωσις die Demuth; wie denn auch Luc. 1, 48. Ap. Gesch. 8, 33. bei dem Wort ταπείνωσις zugleich an die Demuth gedacht werden muß. So sagt demnach Jak. V. 10.: der Reiche aber rühme sich (freue sich) seiner innerlichen Niedrigkeit, d. i. seiner Demuth, vermöge welcher er den äußeren Reichthum als etwas für sich selber werthloses erkennt, und welche ihn stets der Nichtigkeit und Hinfälligkeit der äußerlichen Lebensgüter eingedenk seyn lehrt. Der letztere Gedanke stellt sich heraus in dem hinzugefügten ὅτι ὡς ἄνθος χόρτυ u. s. w. Nun aber tritt noch eine andere Beziehung des in V. 9. und des in V. 10. Ausgesprochenen zu einander hervor. Soll der Arme sich über seine Armuth erheben, so muß in ihm das Gefühl seiner innern Christenwürde lebendig seyn; aber dieses Gefühl selbst hat wesentlich die Demuth zur Grundlage. Soll der Reiche den Reichthum nur von der Seite seiner Werthlosigkeit und Nichtigkeit auffassen, so muß in ihm, da äußerer Glanz ein Reiz des Hochmuths zu seyn pflegt, die Demuth lebendig seyn; aber die Demuth des Christen ist zugleich auch das Bewußtseyn seiner Würde in seinem Einheitsverhältniß mit dem Erlöser und mit Gott. Es ist folglich dieselbe Eigenthümlichkeit der Persönlichkeit des mit dem göttlichen Reiche Christi in Zusammenhang

gekommenen Menschen, worauf das καυχᾶσθαι sowohl ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, als ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ beruht. Wenn aber Jakobus sagt: der Reiche rühme sich seiner Demuth, so setzt er das, was auf Seiten des Reichen, nachdem diesem die Kunde von Jesu Christo und von seinem Reiche zugeführt ist, verwirklicht seyn soll, eben so schlechtweg voraus, als er bei dem Armen voraussetzt, was ebenfalls bei ihm seyn soll, ob es gleich nicht schon in der Armuth als solcher gegründet ist, daß der Arme in sich das Bewußtseyn der Christenwürde erweckt habe. Ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου κ. τ. λ., d. h. denn vermöge seiner Demuth ist er eingedenk, daß er, nehmlich als der äußerlich Reiche, gleich der Blume des Grases vergehen wird. Dieß aber ist eine noch nachdrücklichere Ausdrucksweise als die andere: sein Reichthum werde vergehen. Dieser Ausdruck macht es fühlbar, wie elend der äußerlich Reiche ist, wenn seine Person sich mit seinem Reichthum identificirt. Das in V. 10. begonnene Bild, das die Vergänglichkeit des Irdischen veranschaulicht, wird in V. 11. fortgesetzt mit Bezug auf die bestimmte Anschauung, welche der Orient, namentlich Palästina, darbietet; und es wird geschlossen mit dem nachdrücklich wiederholten: οὕτω καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται. Πορείαις ist hier wohl nicht auf die Handelsunternehmungen zu beziehen, vgl. 4, 13. ff.; sondern πορεῖαι, Wege, Pfade, ähnlich dem Wort ὁδοί, V. 8., bezeichnet die Lebensverhältnisse, und zwar hier die äußerlichen Lebensverhältnisse, wie sie eben durch den Reichthum bestimmt sind. Der Satz οὕτω καὶ κ. τ. λ. sagt somit dieß aus: so auch, d. h. so schnell, so unversehens, und gänzlich (denn alles dieß liegt in der Vergleichung) wird auch der Reiche, nehmlich wenn er eben nur der äußerlich Reiche ist, nur der, der sein Herz an den äußerlichen Reichthum gehängt hat, in den durch diesen Reichthum bestimmten Lebensverhältnissen verwelken, untergehen.

V. 11. In diesem mahlerischen Bilde geht die Poesie des A. T. voran, vgl. Jesaj. 40, 6. ff. Hiob 14, 2. Ps. 90, 5. 6. Mit dem Aufgang der Sonne erhebt sich im Orient

nicht selten zugleich der Gluthwind, קָדִים, der Samum, der Sirokko (daher hier: die Sonne geht auf mit dem Gluthwind), vgl. Jon. 4, 8., ein glühender Wind (darum καύσων genannt), welcher durch die brennende Hitze und den giftigen Schwefelhauch, den er mit sich führt, plötzlich die Pflanzen auf großen Strecken versengt, und die ganze Vegetation zerstört. In der Darstellung des Bildes bei Jakobus sind die Aoriste absichtlich gewählt; sie veranschaulichen, daß, was man jetzt eben noch sieht, schon auch das Vergangene ist.

In V. 12. schließt sich die ganze Gedankenreihe, die von V. 2. begonnen, und bis hieher fortgesetzt worden war, auf schöne Weise ab mit der Hinweisung auf den Erfolg, welchen für den durch die Anfechtungen geprüften Christen seine Bewährung (seine δοκιμή) in der Gesinnung und im thätigen Leben habe. War es V. 4. erst nur als Forderung gestellt, ἡ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, so wird jetzt, V. 12., der geprüfte Christ als ein solcher gedacht, der durch die Prüfung hindurch wirklich zu der von ihm geforderten Vollendung schritt, und der nun am Ziele der Prüfung als bewährt, δόκιμος, sich darstellt. Wie nun V. 3. 4. die sittliche Vollkommenheit des Christen als dasjenige betrachtet wird, wodurch dem Willen des Herrn der sittlichen Weltordnung entsprochen wird: so wird am Schlusse dieses Abschnittes, V. 12., die Bewährung des Christen auf die für ihn zustandekommende Verwirklichung des höchsten Guts bezogen, so zwar, daß dieses als die von dem Herrn dargereichte Krone des Lebens bezeichnet ist. Hierin schließt sich das selige Verhältniß zwischen dem Christen und dem ihm in Christo sich mittheilenden Gott ab. Das Empfangen der Krone des Lebens wird hier zwar, weil die Bewährung selbst eine lange Thätigkeit zur Voraussetzung hat, als ein künftiges gesetzt (λήψεται), aber deßwegen doch nicht blos als ein jenseitiges. Denn obgleich auch bei Jakobus die Idee stattfindet, daß die Vollendung jenseits zu suchen sey, und zwar namentlich bei der Parusia Christi, 5, 7. ff.: so ist ihm doch das ewige Leben zugleich auch schon ein diesseitiges, wie sich unstreitig ergiebt aus der Verbindung von

πλουσίους ἐν πίστει und κληρονόμους τῆς βασιλείας, 2, 5. vgl. 1, 18. So ist also hier unter ζωή das wahre, ewige, eben damit auch selige Leben zu verstehen, wie der Christ desselben in seinem Einheitsverhältniß mit Christus und mit Gott theilhaftig ist, wodurch er ebenso selbst befriedigt ist, als er kraft desselben Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist.

Das Bild von der Krone, um dadurch die höchste Auszeichnung anzudeuten, ist auch schon im A. T., z. B. Ps. 21, 4. gebraucht, und findet sich dann im N. T. öfters; nicht ohne Beziehung auf die Idee des βασιλεύειν ἐν ζωῇ, Röm. 5, 17. Λήψεται στέφανον — so ist die Krone als die höchste Ehrenbelohnung bezeichnet. δόκιμος γενόμενος, bewährt erfunden, d. h. so erfunden, daß er die Probe vor Gott vollständig bestanden, aus der Probe als der von reiner Liebe zu Gott beseelte (vgl. τοῖς ἀγαπῶσιν am Ende des V.) hervorgieng. Will man auch bei dem δόκιμος an ein Bild denken, so böte sich für den jüdischen Standpunkt die Feuerprobe des Goldes dar, womit die Prüfung des Christen durch Leiden öfters verglichen wird. Vgl. 1 Petr. 1, 7. und aus dem A. T. namentlich Sprüchw. 17, 3. Dagegen liegt es doch dem judenchristlichen Standpunkte ferner, als dem des Apostels Paulus, daß hier, V. 12., auf die Kampfspiele der Griechen angespielt seyn sollte, in welchen der bewährte Sieger der Siegerkrone theilhaftig wurde. Zuletzt noch eine Bemerkung in Bezug auf das ὃς ὑπομένει πειρασμόν, (wer die Prüfung standhaft, beharrlich besteht): es wird hier die ὑπομονή als die von Anfang bis zum Ziele der Prüfung sich gleichbleibende Thatkraft des Willens zur Ueberwindung der Leiden gedacht.

Zweiter Abschnitt 1, 13—27.

Den Prüfungen unterliegend möge keiner sich entschuldigen, daß Gott selbst ihn zur Sünde reize. Die Sünde kommt immer nur vom Menschen, der in sich die Lust, und aus der Lust die zum Tode verlaufende Sünde erzeugt V. 13—15. Von Gott kommt nur das Gute. Dieß hat Gott vornehmlich

dadurch bewiesen, daß er, aus freier Liebe sich uns mittheilend, uns wiedergeboren hat, durch das Wort der Wahrheit (das Evangelium); V. 16—18, welches, statt zum Gegenstande der Streitsucht gemacht zu werden, in das innere Leben aufgenommen werden muß, damit wir die Ueberzeugung von demselben, und die Beseelung durch dasselbe in unserer sittlichen, Liebe und Reinheit des Wandels bewährenden, Thätigkeit, der Quelle der Seligkeit, erproben. V. 19—27. *)

V. 13—15. 13. Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde; denn Gott ist unversuchbar durch das Böse: und so versucht er auch niemanden. 14. Jeder vielmehr wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird. 15. Darnach, wenn die Lust empfangen hat, gebiehret sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, *gebieret* den Tod.

Mit der Seligpreisung desjenigen, der die Prüfung besteht, und bewährt erfunden wird, hatte der vorhergehende Abschnitt (V. 12.) geschlossen. In dieser Seligpreisung ist, wie die Menschen nun einmal der Erfahrung zufolge sind, schon auch indirekte die A n t i t h e s e hierzu mitenthalten, daß eben nicht Alle sich so bewähren, wie sie sollten. Was für den Einen nur Prüfung ist, das wird für den Andern, der sich nicht bewährt, zur lockenden Versuchung, die ihn zum Bösen, aber nur vermöge seiner freien Zustimmung zu demselben verführt. Es ist daher ein innerliches Fortschreiten der Gedanken, wenn Jakobus nun die *πειρασμοί*, von denen er (V. 2.) ausgegangen war, von einer andern Seite auffaßt, und in Bezug auf die *πειρασμοί* nach dieser andern Seite hin den Menschen betrachtet. Was von der Welt aus dem Menschen entgegenkommt, sey es ein Erfreuliches oder Unerfreuliches, das äu-

---

*) Die paränetische Folgerung, welche Jakobus aus seinen Prämissen zieht, ist sogleich auch in diesen Abschnitt aufgenommen worden, damit der innere Gedankenzusammenhang unsers Briefs desto klarer ins Auge falle.

ßert, vermöge der Empfänglichkeit des Menschen für die Eindrücke, auch einen Reiz auf ihn, und insofern der Mensch — selbst der wiedergeborene Christ ist noch nicht ganz frei davon — Weltliches in sich hat, das für die Eindrücke aus der Welt ausser ihm einen gleichartigen Anknüpfungspunkt bildet: so eignet der Mensch auch leicht den Reiz sich an; und so wird ihm das Begegniß Versuchung zum Bösen. Was daher nach der einen Seite hin Prüfung ist, das wird, je nach dem Verhältniß des Menschen, Versuchung; und so kommt es, daß schon das Wort πειρασμός beide Bedeutungen hat: Prüfung, und sodann Versuchung. In dieser zweiten Bedeutung wird jetzt von Jakobus über das πειράζεσθαι geredet. In dieser Hinsicht können wir den Zusammenhang des 13. V. mit dem Vorhergehenden durch diesen eingeschobenen Satz herstellen: Wohl wird für Manchen die Prüfung zur Versuchung. Das, woran er sich als den ächten Christen zeigen sollte, wird für ihn ein Reiz zum Bösen. Aber Niemand, wenn er versucht wird, sage, daß er von Gott versucht werde u. s. w. Weil nämlich die Begegnisse, die dem Menschen im Zusammenhange mit der Welt unausweichlich sind, und die ihn nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich auf bestimmte Weise afficiren, offenbar von Gott geordnet sind: so könnte es scheinen, als ob nicht blos die Prüfung, sondern auch die Versuchung, als Reiz zum Bösen, von Gott ausgehe. Der Mensch aber, der sich durch die Versuchung hat überwinden lassen, ist stets geneigt, seine Schuld von sich auf Anderes, in letzter Beziehung auf Gott selber zurückzuschieben, — auf Gott, als den, der die Versuchung so angeordnet habe, auf Gott, als den, dessen Unbedingtheit des Willens Alles ausser ihm der Nothwendigkeit unterwerfe. Diese allgemein menschliche Geneigtheit zur Selbstentschuldigung und zur Zurückschiebung der Schuld auf Gott ist es daher jetzt, welche von Jakobus bekämpft wird. Fragt man hier nach dem besonderen Zustand derjenigen, welchen die Rede des Jakobus gilt, so ist nicht abzusehen, warum hier vorzugsweise nur Menschen von pharisäischen (oder wohl gar auch essäischen) Grundsätzen

gemeint seyen; warum hier nicht ganz besonders auch Christen aus der großen, auf Paulus zurückgehenden, Gemeinschaft berücksichtigt seyn könnten; da ja selbst auch im Heidenthum dieß die gewöhnliche Entschuldigung war: Hom. Il. 19, 86. f. ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα — ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.

Bekämpfend also das, was der Mensch so gerne zu seiner Entschuldigung geltend macht, sagt Jakobus in dem Zusammenhange der Gedanken, wie dieser zuvor nachgewiesen wurde: Niemand, der durch das, was er vielmehr sich zur Prüfung dienen lassen sollte, versucht wird, — versucht zum Bösen, schütze, der Versuchung sich hingebend, zu seiner Entschuldigung vor, daß er von Gott versucht werde, ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι, d. h. daß die Versuchung, als Versuchung zum Bösen, von Gott so angeordnet und eingeleitet sey, und daß Gott die Schuld davon trage, wenn der Versuchte sich zum Bösen hinreissen lasse. In dem Satze ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι ist die Präpos. ἀπὸ (nicht ὑπό) beachtenswerth; sie bezeichnet das Ausgehen des πειράζεσθαι von Gott, sey es auf unmittelbare, oder mittelbare, auf nähere oder entferntere Weise; ὑπὸ θεοῦ würde die Versuchung schlechtweg auf die unmittelbare Ursächlichkeit Gottes zurückführen. Warum das πειράζεσθαι als sollicitari ad mala (κακὰ das moralisch Böse) nicht auf Gott zurückgeführt werden könne, davon wird in dem nächsten Satze ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστος κ. τ. λ. der Grund angegeben *). Was die Diktion betrifft, so ist der Satz πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα als Folgerung aus dem ersten: ὁ γὰρ θεὸς — κακῶν anzusehen; = ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστος ὢν κακῶν αὐτὸς οὐδένα πειράζει. Was die Sache betrifft, so ist als der Grund, warum Gott niemanden zum Bösen sollicitire, und sollicitiren könne, seine absolute Heilig-

*) Vgl. Menachoth. F. 99. 2. dixit Hiskias, quid est quod scribitur Hiob 36, 16. Veni et vide, non esse morem Dei S. B. qualis hominis. Caro et sanguis seducit a viis vitae ad vias mortis: Deus a viis mortis ad vias vitae.

keit angegeben. Sie nämlich ist durch ἀπείραστος κακῶν bezeichnet. Ἀπείραστος ist seiner Form nach nicht aktivisch (wobei ohnehin nur eine Tautologie entstünde), sondern passivisch aufzufassen; es bedeutet non tentatus, und, was sich genau hieran anschließt, qui tentari nequit. Daß aber die Idee der göttlichen Heiligkeit durch ἀπείραστον εἶναι κακῶν bezeichnet wird, hat seinen Grund im Zusammenhang, wo von dem πειράζεσθαι die Rede ist *). Jakobus sagt also: „Wie Gott und weil Gott selbst durch das Böse nicht versucht werden kann, — denn das Böse wird durch die Heiligkeit absolut ausgeschlossen, — so versucht er auch Niemanden, und kann Niemanden versuchen zum Bösen. Diesem entgegen, wird hierauf im V. 14. 15. der Grund, warum etwas zur Versuchung zum Bösen wird, und die Genesis der Sünde, und ihr Verlauf, im Menschen nachgewiesen.

Versuchend wirkt auf den Menschen nur dasjenige, wodurch er sich versuchen läßt, d. h. dessen Eindruck er in sich als einen ungeordneten Reiz aufnimmt. Aber damit der Eindruck diese Wirkung habe, muß in dem Menschen selbst schon das Prinzip der Unordnung hervorgetreten seyn. Ohne dieses fände das Versuchende keinen Anknüpfungspunkt im Menschen; im Menschen also muß für dasjenige, was ihm zur Versuchung wird, oder bestimmter, wodurch er sich versuchen läßt, schon zuvor etwas vorhanden seyn, vermöge dessen er sich dem ihn Afficirenden so zuwendet, daß er es als ein Versuchendes in sich aufnimmt, und den ihm hieraus entstehenden Reiz als einen ungeordneten Reiz aneignet. Immerhin mag es zu der bestimmten inneren Erregung selbst erst auf die äusserliche Veranlassung hin kommen; aber daß das Afficirende zum Menschen in ein innerliches Verhältniß tritt, und so ihm die Versuchung zuführt, das hat etwas im Menschen, wodurch er sich selbst zu dem ihn Sollicitirenden als einem ihn Versuchenden ins Verhältniß setzt, zur nothwendigen Vor-

*) Vgl. Sirach 15, 11. ff., welche Stelle dem Verf. unsers Briefs vorgeschwebt zu seyn scheint.

aussetzung. Ohne dieses bliebe das Afficirende und der Mensch nur in gleichgültiger Beziehung zu einander. Was ist nun dieses innerliche, im Menschen schon vorhandene Etwas, das der Grund ist, warum der Mensch sich das ihn Afficirende als ein Versuchendes, als einen Reiz zum Bösen aneignet? Es ist dieß dem Ausspruch des Jakobus zufolge, der hier ganz mit der übrigen neutestamentlichen Lehre übereinstimmt, die innerliche im Menschen vorhandene ἐπιθυμία, die Lust, und zwar so, daß die Lust selbst schon als etwas Ungeordnetes gedacht werden muß. Denn daß die Lust, welche Prinzip der Verführung ist, selber schon als ungeordnete Lust aufgefaßt werden müsse, ergiebt sich unstreitig aus dem beigefügten ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, wodurch die Lust unter dem Bilde einer Buhlerin dargestellt ist. Somit ist die ἐπιθυμία bei Jakobus dieselbe, die bei Paulus näher bestimmt ἐπιθυμία σαρκός, ἐπιθυμία σαρκική genannt wird, z. B. Gal. 5, 16., oder auch ἐπιθυμία κοσμική Tit. 2, 12.; sie die Quelle der, von Jakobus, 4, 1., übereinstimmend mit Paulus, sogenannten ἡδονῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν. Aber so ist zugleich offenbar, daß der Mensch das Böse schon in sich hat, ehe es in ihn von aussen hineinkommt, daß die ἐπιθυμία selbst schon das Böse ist; wie sie auch von Paulus Col. 3, 5. ἐπιθυμία κακή, Eph. 4, 22. ἐπιθυμία τῆς ἀπάτης genannt wird. Und daß Jakobus die ἁμαρτία erst aus der ἐπιθυμία hervorgehen läßt (V. 15.), hebt jene Anerkenntniß, daß die ἐπιθυμία selbst schon böse, und selbst schon Sünde sey, bei Jakobus keineswegs auf. Denn hier bezeichnet ἁμαρτία im Verhältniß zur ἐπιθυμία die Sünde in ihrem Hervorbrechen, und wie sie in ihrem Laufe, den sie nimmt, sich vollendet; die ἐπιθυμία aber ist die Wurzel der Sünde, d. h. die Sünde selbst in ihrer Wurzel; denn was die Sünde dem Prinzip nach schon in sich hat, ist nothwendig selbst schon Sünde. Treffend Calvin: Neque enim disputat Jacobus, quando incipiat nasci peccatum, ita ut peccatum sit ac reputetur coram Deo; sed quando *emergat*. Sic enim gradatim procedit, mortis aeternae causam esse consummationem pec-

cati; peccatum autem oriri ex illicitis desideriis: jam illic ita desideria radicem habere in concupiscentia. Unde sequitur, homines in interitu fructum colligere, quem ipsi protulerunt. Aber wenn somit die ἐπιθυμία, worin der Mensch das Prinzip der Verführung in sich selbst hat, selber schon, als fleischliche Lust, böse ist und die Mutter der aus ihr hervorgehenden Sünden: so fragt sich, woher denn die ungeordnete Lust selbst komme? So daß also diese Frage erst recht die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist. Insofern, wie aus V. 13., und hierauf wieder aus V. 16. 17. klar ist, von Gott es verneint wird, daß von ihm das Böse herkomme: so kann nach Jakobus der Ursprung der ungeordneten Lust, oder der Lust, wiefern sie eben als ungeordnete Lust sich entwickelt, nicht auf Gott zurückgeführt werden. Wenn nun aber auch das von aussen dem Menschen zugeführte πειράζεσθαι überhaupt für den Menschen nur dadurch Veranlassung zur Sünde wird, daß dasselbe an etwas entsprechendes Böses im Menschen, das schon zuvor da ist, anknüpft; wenn somit der Ursprung der ungeordneten Lust nur aus der innern Eigenthümlichkeit des Menschen selber erklärt werden kann: so fragt sich, was denn im Menschen dieses Eigenthümliche sey, kraft dessen bei aller Verführung die Lust, welche den Grund der Aneignung des verführenden Reizes in sich hat, selber schon als die ungeordnete und somit sündhafte vorgefunden wird? Die Beantwortung dieser Frage scheint mir bei Jakobus angedeutet in dem zu ἐπιθυμίας hinzugesetzten ἰδίας. Dieses ἰδίας scheint mir dieß als die Ansicht des Jakobus anzudeuten, daß die ungeordnete Beschaffenheit der Lust des Menschen seine eigene That sey, hervorgegangen aus der Selbstbestimmung seiner sittlichen Freiheit *). Somit würde also von Jakobus der Ursprung

*) Bengel im Gnomon: causam peccati debemus in nobis quaerere, non extra nos. Ne ea quidem, quae diabolus injicit, periculum facessunt, antequam fiant ἴδια, *nostra*. *Propriam* quisque concupiscentiam habet, ex ingenio *suo*. Was das ἴδιον betrifft, so sagt Gegentheils in Bezug auf das

des im Menschen sich vorfindenden Bösen, das in seinem Anfangspunkte eben die ἐπιθυμία ist, auf die sittliche Freiheit des Menschen zurückgeführt, als das Prinzip der Selbstbestimmung aus und durch sich selber. In der That ist es auch (philosophisch betrachtet) ausser Zweifel, daß eine befriedigende Erklärung des Ursprungs der Sünde immer auf die sittliche Freiheit des Menschen zurückgehen muß. Ist eine sittliche That undenkbar, ohne daß in ihr die Freiheit wirksam wäre; bricht auch aus der ἐπιθυμία die ἁμαρτία, als aktuale Sünde, nur durch die Selbstbestimmung der Freiheit hervor: so muß die Kraft der Freiheit auch schon beim allerersten Ursprung des Bösen in der ἐπιθυμία als wirksam gedacht werden. Allein nun dringt sich zugleich noch eine andere Betrachtung auf, diese nämlich, daß jeder Mensch vor seiner Wiedergeburt, deren er erst als Christ sich theilhaftig macht, als der mit der ἐπιθυμία κακή und mit der ἁμαρτία behaftete vorgefunden wird. Jeder ist der Wiedergeburt bedürftig. Dieß erkennt auch Jakobus im V. 18. vollkommen an; und so werden wir in letzter Beziehung auf die Frage zurückgeführt, wie es denn zu erklären sey, daß eben dieß die freie Selbstbestimmung eines Jeden sey, die ἐπιθυμία als die κακὴ ἐπιθυμία in sich zu erregen? Darauf aber finden wir bei Jakobus keine Antwort, weder ausdrücklich gegeben, noch auch nur angedeutet. Paulus verweist uns hier auf den Zusammenhang der sündhaften Menschheit mit Adam, in welchem die Menschheit in den Gegensatz mit Gott eingieng. Da fragt es sich jedoch selbst wieder, ob dieser Zusammenhang als ein historischer zu denken sey, so, daß wir dann auf die bekannte Lehre von der Erbsünde kämen; oder ob als ein idealer, so daß Adam eben nur der Typus des Menschen überhaupt wäre, in welchem Falle wir entweder die in der sitt-

Gute der alex. Clemens in der Schrift, quis dives salvetur, c. 10.: ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἡ αἵρεσις, ὡς ἐλευθέρῳ· ἐπὶ δὲ θεῷ ἡ δόσις, ὡς κυρίῳ. δίδωσι δὲ βουλομένοις καὶ ὑπερσπουδακόσι καὶ δεομένοις, ἵν' οὕτως ἴδιος αὐτῶν ἡ σωτηρία γένηται. οὐ γὰρ ἀναγκάζει ὁ θεός· βία γὰρ ἐχθρὸν θεῷ.

lichen Freiheit gesetzte Möglichkeit des Bösen zugleich als seine Nothwendigkeit *) auffassen müßten, oder aber, wenn wir die Freiheit ganz bei Seite lassen wollten, die Entwicklungsweise der Kräfte des menschlichen Wesens uns als eine solche zu denken hätten, vermöge welcher diejenige Seite des menschlichen Wesens, worin die ἐπιθυμία wurzelt, sich vom Beginne der Thätigkeit der Kräfte an zur ungeordneten Lust gestaltet. Die Entscheidung hierüber liegt auf dem Gebiete der Dogmatik; die Exegese führt uns bei Jakobus — um zu ihm zurückzukehren — nur bis zur Anerkenntniß der Thatsache, daß die Wurzel des Bösen in der ἐπιθυμία des Menschen selber zu suchen sey, und zwar so, daß die ἐπιθυμία selbst in Abhängigkeit von der sittlichen Freiheit des Menschen aufgefaßt werden müsse.

So sagt demnach Jakobus im V. 14.: Jeder werde verführt, indem er sich selbst verführe, gereizt und gelockt durch die eigene Lust. Ἐξέλκεσθαι, ab- (ἐξ) gelockt werden (vom Guten), δελεάζεσθαι hingelockt werden zum Bösen. Dieses Bild ist zunächst hergenommen von der Lockspeise (δέλεαρ), womit man Thiere fängt; wird aber dann namentlich von den Verlockungen einer Buhlerin gebraucht. (Im Griech. u. Lat.: ἡ ἡδονὴ δέλεαρ τῶν κακῶν, voluptas esca malorum. Cic. Sen. 13. mit Bezug auf Plato.) So als Buhlerin wird die ἐπιθυμία hier dargestellt; und daher wird das Bild im Folg. fortgesetzt durch den Ausdruck συλλαβοῦσα τίκτει und ἀποκύει. Durch die Reizung und Lockung der Lust wird hier bezeichnet, wie sich die Lust (auf eine versuchende Affektion hin) dem Menschen anschmeichelt, um ihn zur sündhaften That zu verleiten. Aber damit es zu dieser wirklich komme, muß die Lust συλλαβεῖν, empfangen, befruchtet werden, d. h. es geht in dieselbe der freie Wille ein, denn dieser ist das befruchtende Princip zur That; und hierdurch wird die Lust zur wirksamen Begierde, (συλλαβοῦσα, wenn sie empfangen hat); und so als die durch den Willen in Wirksamkeit getretene Begierde,

*) Die nähere Bestimmung wäre: bis zum Beginne der in dem unsündlichen Christus ursprünglichen höheren Lebensentwicklung.

als welche sie die Willensthätigkeit selbst in sich aufgenommen hat, gebieret sie (bringt sie hervor) die Sünde, τίκτει ἁμαρτίαν. Die ἁμαρτία, welche von der ἐπιθυμία, die selbst schon böse ist (selbst schon die ἁμαρτία als Sündhaftigkeit), ausgeboren wird, ist die in den sündlichen Thaten hervorbrechende Sünde, die aktuale Sünde, worin der durch die Begierde erregte Entschluß zu dem auf bestimmte Weise sich gestaltenden Sündigen sich vollzieht. Jedoch darf hier bei Jakobus ἁμαρτία nicht blos von der einzelnen aktualen Sünde verstanden werden, sondern von der aktualen Sünde in ihrer Totalität. Da ἁμαρτία eine allgemeine Beziehung hat zu der ἐπιθυμία in dem Satze: εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, und hinwiederum eine allgemeine Beziehung zu dem θάνατος in dem anderen Satze: ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον, so muß ἁμαρτία nothwendig von der sündhaften Gesammtthätigkeit verstanden werden, die aber freilich in jedem einzelnen Falle ihre bestimmte Ausprägung hat, sowie sie auf die ganze Beschaffenheit des Menschen als eine habituell sündhafte zurückwirkt. Treffend setzt Calvin in der oben ausgehobenen Stelle weiter hinzu: Perfectum itaque peccatum non intelligo unum aliquod opus perpetratum, sed cursum peccandi completum; tametsi enim unicuique peccato mors debetur, dicitur tamen stipendium esse impiae et sceleratae vitae. Wenn sodann Calvin mit diesen Worten schließt: Ita refellitur eorum delirium, qui ex his verbis colligunt, non esse mortale peccatum, donec in exteriorem ut vocant actum proruperit. Neque enim hoc tractat Jacobus; sed tantum in hoc versatur, ut radicem nostri exitii in nobis esse doceat: so hat er zwar allerdings darin Recht, daß dem Jakobus die Sünde nicht deßwegen als das todbringende gilt, weil sie in die äußere Erscheinung des Lebens hervortritt; sondern todbringend ist die Sünde, weil sie schon in ihrer Wurzel, und hierauf in ihrem Verlaufe von dem Leben in Gott ausschließt, und also den Menschen nothwendig dem Tode anheimfallen macht. Allein das ist hinwiederum eben so gewiß, daß es in dem ganzen Gedankenkreise des Jakobus liegt, es sey in dem naturgemäßen Verhältniß des Innern zum

Aeußern begründet, daß das Innere sich in bestimmten Thaten in das Gebiet des äußern Lebens hervorstelle.

Es verhält sich — das ist offenbar der Gedankenzusammenhang des Jakobus — es verhält sich mit dem Prinzip des Bösen im Menschen, als dem der Welt angehörenden, wie mit dem Prinzip des Guten im Menschen, als dem durch die Wiedergeburt dem Reiche Gottes angehörenden. Wie es in der Natur der πίστις liegt, vgl. V. 3. 4., zur Willensthätigkeit fortzuschreiten, und wie diese nun in bestimmten Thaten des Guten im Leben sich darstellt: so liegt es in der Natur der ἁμαρτία, die in ihrer Wurzel ἐπιθυμία ist, zur sündhaften Willensthätigkeit fortzuschreiten, und nun ebenfalls in bestimmten Thaten des Lebens sich hervorzustellen. Das ist der innere nothwendige Verlauf der Sünde, daß sie aus der Sündhaftigkeit heraustritt in die aktuale Sünde; die aktuale Sünde aber giebt sich eben damit ihre Vollständigkeit, daß sie in den bestimmten sündlichen Thaten, die nun das Leben durch eine bestimmte Aeußerung des Inneren erfüllen, sich hervorstellt. So ist das ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα das Seiten- und Gegenstück zu dem ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. V. 4.

Uebrigens setzt sich auch in dem ἀποτελεσθεῖσα das angefangene Bild noch fort, denn dieses Verb. ἀποτελεῖσθαι wird im besondern von der zur Reife gebrachten Frucht gebraucht; ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ist also die zur Vollständigkeit ihrer Entwicklung, wie diese in ihrem Wesen begründet ist, hindurchgeschrittene Sünde, als die dem Leben in seiner Totalität sich eindrückende Bestimmtheit. Haben wir bisher in dem Ausspruch über die Sünde das Gegenstück zu dem Ausspruch über den Glauben erkannt: so vollendet sich die Parallele, wenn wir auf die Folge der Sünde für den Menschen Rücksicht nehmen. Wie V. 12. den ἀνὴρ δόκιμος γενόμενος die Bewährung seines Glaubens zur Krone des Lebens, der ζωὴ αἰώνιος, führt, und wie diese als der Ehrenpreiß dem Bewährten von Gott geordnet ist: so führt den Sünder die Sünde in den θάνατος, und das zwar so, daß nach der einen Seite der Betrachtung der θάνατος in der Sünde schon mitgesetzt ist, als ihre nothwendige

Wirkung, weil der Zwiespalt mit Gott, die Feindschaft Gottes (was die Sünde ist, 4, 4.) eben damit von dem Leben in Gott, d. i. von der ζωὴ αἰώνιος, ausschließt; nach der anderen Seite der Betrachtung aber ist der Zusammenhang des θάνατος mit der ἁμαρτία als Strafe von Gott geordnet, welcher der κριτής ist, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, 4, 12.: so daß also in dieser Hinsicht der θάνατος eine Kundthuung der göttlichen Gerechtigkeit ist, welche ebenso wesentlich ist zur vollkommenen Offenbarung Gottes, als wenn er dem bewährten Glaubenshelden die Krone des ewigen Lebens reicht.

So ergiebt sich denn auch, daß bei Jakobus ebenfalls, wie sonst im N. T., θάνατος in jenem umfassenden, prägnanten Sinn zu nehmen ist. Es ist, den leiblichen Tod mit eingeschlossen, die ganze Summe des im Zusammenhang mit der Sünde von Gott geordneten Uebels im Geistigen und im Leiblichen, welches der Mensch in dem unseligen Schuldbewußtseyn, das die Sünde begleitet, als Strafe fühlt.

V. 16—18. 16. Täuschet euch nicht, meine geliebten Brüder. 17. Stets nur gute Gabe, und stets nur vollkommenes Geschenk kommt von oben herab, vom Vater des Lichtes (der Lichter), bei welchem keine Veränderung ist, noch ein Schatten von Wechsel. 18. Nach seinem Willen hat er uns gezeuget durch das Wort der Wahrheit, damit wir Erstlinge seiner Geschöpfe wären.

V. 16. Das μὴ πλανᾶσθε geht auf das Vorhergehende so zurück, daß es die Warnung theils vor der zuvor gerügten Selbsttäuschung, theils vor der Zurückschiebung des Bösen auf Gott wieder auffaßt. An den letzteren Gedanken wird im V. 17. angeknüpft, so, daß dem Negativen, das in Bezug auf Gott ausgesprochen worden V. 13., nun das Positive zur Seite gestellt wird: Alles, was von Gott ausgehe, sey immer nur gut. Das μὴ πλανᾶσθε ist eine Formel, die sich im N. T. öfters findet, wenn vor einer schweren Verirrung des Menschen gewarnt wird. Vgl. z. B. 1 Cor. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7. 1 Joh. 3, 7. Die Anrede ἀδελφοί μου ἀγαπητοί hat hier etwas besonders herzliches; sie macht das Wohlwol-

len fühlbar, aus welcher die Ermahnung des Schreibenden fließt.

V. 17. Πᾶσα κ. τ. λ. Immer nur (wie im V. 2. πᾶσαν χαράν —) das Gute, das Vollkommene ist es, das als Gabe, als Gnadengabe (δώρημα), von Gott herabkommt. Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ, καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ist ein Hexameter, der in der Lebhaftigkeit der poetisch sich gestaltenden Rede dem Verfasser des Briefs unwillkührlich entschlüpfte, wie ein solcher Hexameter auch Hebr. 12, 13. sich findet. Das Gute und Vollkommene, das hier als Gottes Gabe genannt ist, bezeichnet zwar überhaupt das Gute, und den Ausfluß der göttlichen Vollkommenheit, hat jedoch in diesem Zusammenhang sogleich seine besondere Beziehung auf das sittlich Gute, wie dieses von Gott ausgeht in der sittlichen Weltordnung, welcher die Menschen angehören. Daher offenbart sich in der Gabe des Guten die Heiligkeit Gottes, auf welches nun in dem πατὴρ τῶν φώτων κ. τ. λ. ebenso positiv hingewiesen wird, als auf dieselbe zuvor V. 13. der negative Ausdruck hinwies. Aber insofern das in der Heiligkeit Gottes begründete Gute doch nur dadurch in der Menschenwelt sich verwirklicht, daß Gott selber den Menschen sich mittheilt, und zwar so, wie er sich ihnen im Christenthum zur Wiedergeburt mittheilt: so ist es nicht blos die Heiligkeit Gottes, aus welcher das sich verwirklichende Gute abzuleiten ist, sondern es ist dabei wesentlich seine Liebe wirksam, die aber somit eben als die heilige Liebe zu begreifen ist, wie sie in Bezug auf diejenigen, denen sie sich mittheilend zuvorkommt, und zwar zuvorkommt, ob sie es auch nicht verdienen, die freie Liebe (χάρις) ist. Zu diesem Gedanken schreitet, in innerlicher, nothwendiger Ideenverbindung, die Rede in V. 18. fort, indem hier die Berufung zum Reiche Jesu Christi und die Wiedergeburt in demselben als der, unmittelbar aus dem christlichen Bewußtseyn geschöpfte, Hauptbeweis der in der sittlichen Weltordnung sich offenbarenden heiligen Liebe Gottes aufgeführt wird.

Ἄνωθέν ἐστι ist in der Construktion für sich zu nehmen,

und *καταβαῖνον* als das zum ganzen Satze hinzugefügte Participium; *ἄνωθεν* aber = מִמַּעַל, (מִשָּׁמַיִם), divinitus, leitet das nachfolgende *ἀπὸ πατρός* ein (*δεικτικῶς*), wie 4, 1. *ἐντεῦθεν* das nachfolgende *ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν* *).

Gott heißt hier *πατὴρ τῶν φώτων*. Das Licht, als das reine Element, ist Bild des Geistig-Reinen, Heiligen. Wie nun sonst Gott selbst ein Licht genannt wird, 1 Joh. 1, 5., in welchem nichts Finsteres ist (wie hier *παρ' ᾧ ὐκ ἔνι παραλλαγὴ κ. τ. λ.*), und wohnend im Lichte, 1. Tim. 6, 16., — wodurch seine Heiligkeit symbolisirt wird: so wird hier Gott derjenige genannt, aus welchem das Licht seinen Ursprung hat; wodurch Gott als der Urgute bezeichnet wird, so daß eben nur weil und sofern Gott dieses ist, auch eine Manifestation des Heiligen in der Welt stattfinden kann. Daß aber Gott statt *πατὴρ τῦ φωτός*, was man zunächst erwarten sollte, *πατὴρ τῶν φώτων* genannt wird, Vater der Lichter, das scheint daraus erklärt werden zu müssen, daß die himmlischen Lichter, die Gestirne, (denn das sind *τὰ φῶτα*, vgl. Jerem. 31, 35. Ps. 136, 7.) der reinste Wiederschein des von Gott durch die Schöpfung ergossenen Lichtes sind; wobei dann vielleicht noch als Nebenvorstellung die die Engel und die Sterne des Himmels in Beziehung zu einander stellende Ansicht in Betracht kommt; wodurch der Ausdruck *πατὴρ τῶν φώτων* den Ausdruck des A. T. יְהוָה צְבָאוֹת berühren würde. Beachtung verdient sodann hier die aus Philo sich darbietende Parallele. Wie es von Gott heißt, de confus. ling. p. 346. C. *ὅτι μόνον ἀγαθῶν ἐςιν αἴτιος, κακῦ δὲ ὐδενὸς παράπαν*, wie es von ihm ferner heißt de somniis p. 576. *πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐςιν ὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρυ φωτὸς ἀρχέτυπον*: so wird der *λόγος*, durch welchen Gott der Welt sich mittheilt, genannt *ὑπερυράνιος ἀςὴρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀςέρων*. De opif. p. 6. D. — *Παρ' ᾧ ὐκ ἔνι* (= *ἔνεςι*) *παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα*, d. h. der in

*) Vgl. Bereschith R. 51. 5. Dixit R. Chanina: non est res mala descendens desuper.

seiner lichten Reinheit, in seiner Heiligkeit sich ewig selbst gleich ist. Was den Ausdruck betrifft, so kann man zu dem *παραλλαγή* aus dem Vorhergehenden entweder schlechtweg *φωτός* suppliren, bei welchem kein Wechsel des Lichtes ist, oder man kann ausser diesem noch die Vergleichung suppliren, bei welchem kein Wechsel, nämlich des Lichtes, stattfindet, wie bei den Gestirnen. (Vgl. Sir. 27, 11. *διήγησις εὐσεβοῦς διαπαντὸς σοφία, ὁ δὲ ἄφρων ὡς σελήνη ἀλλοιοῦται.*) *Ἡ τροπῆς ἀποσκίασμα*, — *τροπή*, Veränderung, Wechsel, *ἀποσκίασμα*, obumbratio, also *τροπῆς ἀποσκίασμα*, die aus der Veränderung entstehende Verdunklung *). Dem Sinn nach treffend und schön Luther: „kein Wechsel zwischen Licht und Finsterniß.“ Vgl. Weish. 7, 29 f. „die Weisheit herrlicher als das Licht der Sonne; *τοῦτο μὲν γὰρ διαδέχεται νύξ, σοφίας δὲ οὐκ ἀντισχύει κακία.*“

V. 18. Vergl. über den Zusammenhang das oben Gesagte. Dafür, daß nur Gutes von Gott kommt, wird jetzt der Beweis aus der Entwicklungsgeschichte der Menschheit geführt. Es ist die ausgezeichnetste Kundthuung der heiligen Liebe Gottes, daß er durch Christus sein Reich in der Menschheit stiftet, und in demselben die zu ihm Berufenen in ein neues geistiges Leben einführt. Was in Gott es ist, das den Grund dieser Segnung der Menschheit in sich hat, das wird in V. 18. durch *βουληθείς* bezeichnet; es ist die Liebe, welche in ihrer Richtung auf die Menschen, zumal die von Gott getrennten, freies Wohlgefallen ist. Daher eben hier der Ausdruck *βουληθείς*, wie Paulus in solchem Zusammenhang der Gedanken das, was Gott thut, aus seiner *βουλὴ τοῦ θελήματος*, oder *εὐδοκία τοῦ θελήματος* ableitet, Eph. 1, 5. 11., und Alles in der *χάρις* befaßt. Die in der *βουλή* Gottes begründete göttliche Thätigkeit zum Heile der Menschen äussert sich zunächst in der Stiftung des göttlichen

---

*) Die Erklärung des Etymolog. *τροπῆς ἀποσκίασμα* stehe für *ἀλλοιώσεως καὶ μεταβολῆς ἴχνος* ist unzulässig.

Reiches durch Christus, und in der Berufung zu demselben. Dieß übergeht der Verfasser unseres Briefs. Er setzt es einfach voraus; und, auf das christliche Bewußtseyn sich berufend, hebt er unmittelbar hervor, was nach dem Willen Gottes in seinem Reiche verwirklicht wird, — die Wiedergeburt der in dieses Reich Aufgenommenen, inwiefern die Wiedergeburt eben auf der göttlichen Ursächlichkeit selber beruht, die sich im Inneren des Christen wirksam beweist. Denn der heilige Geist selbst ist das wiedergebährende Prinzip im Menschen. Hieran ist, wenn es auch gleich nicht ausdrücklich genannt ist, zu denken bei dem ἀπεκύησεν, als wodurch ja eben die göttliche Ursächlichkeit bezeichnet wird. Und eben dasselbe wird auch wieder bei dem λόγῳ ἀληθείας vorausgesetzt. Das Werkzeug, mittelst dessen die göttliche Ursächlichkeit (das πνεῦμα ἅγιον) zur Wiedergeburt im Menschen wirksam ist, ist das göttliche Wort, das Evangelium, das Wort der Wahrheit, welches sich zu solchem Werkzeug deßwegen eignet, weil es selber das Erzeugniß des heiligen Geistes ist, und somit homogen dem mittelst desselben im Inneren des Menschen wirksamen Geiste. Das göttliche Wort heißt Wort der Wahrheit, λόγος ἀληθείας, wie Joh. 17, 17. Eben darin, daß es Wahrheit (ἀλήθεια) ist, ist es die Quelle der Erleuchtung und der Belebung für den Menschen, und die Wahrheit macht, wie Christus sagt, Joh. 8, 32., den sie Erkennenden frei. — Die Wiedergeburt, sonst durch ἀναγεννᾶν bezeichnet, ist hier durch das Wort ἀποκυεῖν bezeichnet; ἀποκυεῖν heißt eigentlich zeugen, allein da die zuvor von Gott Getrennten zum neuen Geistesleben erzeugt werden, so ist ἀποκυεῖν dem Sinne gemäß so viel, als ἀναγεννᾶν. Vgl. κτίζειν, Ephes. 2, 15. 4, 24., und γεννᾶν Philem. V. 10. In dem zweiten Satze: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτῦ κτισμάτων wird der Zweck hervorgestellt, welchen die Veranstaltung des Heils der Menschheit rücksichtlich der sittlichen Weltordnung hat, rücksichtlich des Verhältnisses, in welches die Menschen zu Gott kommen sollen. Wie diesem gemäß die Menschen sich benehmen sollen, davon ist hier noch nicht

die Rede, als insofern es indirekt schon durch das Wort ἀπαρχήν τινα angedeutet ist; sondern dieß wird erst im Nächsten als **Folgerung** abgeleitet. — Daß ἀπαρχήν **bildlich** (unabhängig also von dem Zeitbegriff) zu nehmen sey, dieß ist selbst schon sprachlich durch das τινά angedeutet. Ἀπαρχή, entsprechend dem hebräischen רֵאשִׁית, sind die Erstlinge der Erzeugnisse, welche Gott geweiht, und zum Opfer für ihn als das Heilige ausgesondert, und ihm dargebracht werden. So heißen nun auch hier die Christen in Bezug auf das von Gott beabsichtigte Verhältniß derselben zu Ihm, die **ihm zum Opfer geweihten Erstlinge**, die er sich selber als sein Eigenthum heiligte, indem er sie zum Leben in ihm wiedergebiert. So steht das ἀπαρχήν τινα parallel dem τέλειοι καὶ ὁλόκληροι V. 4. Wenn es heißt ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτῦ κτίσματων, seiner Geschöpfe, und näher: seiner Menschen, vgl. κτίσις Marc. 16, 15. und das rabbinische בְּרִיאָה, so werden hierdurch die im Reiche Gottes Wiedergeborenen als die an die Spitze der Menschheit, zur Weihe und zur geistigen Lebenserneurung dieser, Gestellten bezeichnet. Aehnlich Röm. 8, 23. οἱ τὴν ἀπαρχὴν τῦ πνεύματος ἔχοντες. Und so hatte schon Philo das israelitische Volk ἀπαρχὴν τῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένυς genannt; und Jerem. 2, 3. heißt das israelitische Volk ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ τῷ κυρίῳ ἀρχὴ γεννημάτων αὐτῦ.

V. 19—21. 19. Darum, meine geliebten Brüder, sey jeder Mensch schnell zu hören, langsam zu reden, langsam zum Zorn. 20. Denn des Menschen Zorn thut nicht, was vor Gott recht ist. 21. Deßhalb leget ab alle Unsauberkeit, und den Auswuchs von Bosheit, und nehmet an mit Sanftmuth das euch eingepflanzte Wort, das eure Seelen selig machen kann.

Mit V. 19. wird jetzt die **Folgerung** gemacht, die sich aus demjenigen ergab, was zuvor von Gottes heiliger Liebe gegen die zu seinem Reiche Berufenen gesagt ist. Hat Gott so viel für die Menschen gethan, so ergeht hinwiederum an die Menschen, die Gott zu sich in ein so herrliches Verhältniß gesetzt hat, die Anforderung, was sie zu thun haben, um

sich als die der göttlichen Wohlthat Würdigen, und als die für die göttliche Wohlthat Dankbaren zu beweisen. Man sieht also, daß ὥστε im Anfang des 19. V. hat seine gute Stelle hier. Lachmann hat dafür in seiner Ausgabe des N. T. aufgenommen: Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί (ihr wisset dieß), ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος κ. τ. λ. Es hebt aber der Verfasser unseres Briefs in der Anwendung, die er von dem zuvor Gesagten auf die Anforderung an den Christen macht, zunächst etwas Spezielles heraus, mit Bezug auf den Zustand der Christenheit, den er vor Augen hat. Vgl. die Einleitung. Er berücksichtigt den Gegensatz, der sich über der Lehre des Christenthums erhoben hatte, und die erbitterten Streitigkeiten hierüber. In dieser Beziehung sagt er: darum sey Jeder schnell zu hören, ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, sc. τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, d. h. das soll wohl Jeder sich angelegen seyn lassen, das göttliche Wort mit Eifer zu ergreifen; aber langsam sey er zu reden, d. h. aber dasselbe zum Gegenstand des erbitterten (ὀργή) Streites zu machen, besinne er sich mit Bedächtlichkeit, — dieß drückt das βραδύς aus; βραδύς und ταχύς, mit wechselseitiger Beziehung auf einander gewählt, müssen auch wechselseitig aus einander erklärt werden; βραδὺς εἰς ὀργήν, Jeder sey bedächtlich genug, um sich nicht zum Zorne, zur leidenschaftlichen Erbitterung gegen seine Mitchristen (wegen verschiedener Ansicht über die Lehre) hinreißen zu lassen.

V. 20. ὀργὴ — δικαιοσύνην θεοῦ (zunächst = τὸ δίκαιον παρὰ τῷ θεῷ) οὐ κατεργάζεται, der Zorn thut nicht was vor Gott recht ist. Gott fordert die Liebe. Eben diese wird durch den Zorn verletzt. Nun folgt aber von selbst (und dieß ist weiter in dem Satze ὀργὴ — κατεργάζεται enthalten), daß das Verhältniß des Zürnenden zu Gott nicht das des δίκαιος ist, d. h. des vor Gott Gerechtfertigten, ihm Wohlgefälligen. In der Sentenz des 20. V. findet sich eine Anspielung auf Sir. 1, 21., οὐ δυνήσεται θυμὸς ἄδικος δικαιωθῆναι. Klar ist übrigens, daß ὀργή den Zorn gegen die Brüder, nicht gegen Gott, wie Gebser es nimmt, bedeute.

V. 21. Διὸ ἀποθέμενοι κ. τ. λ. Durch διὸ wird der Gedanke des 21. V. zwar in nächster, besonderer Beziehung aus dem unmittelbar Vorhergehenden abgeleitet. „Darum, weil brüderliche Liebe unter einander von euch gefordert wird, so leget alle Feindseligkeit gegen einander ab, und nehmet das Wort mit Sanftmuth auf." Aber insofern der 21. V. einen allgemeinen Gedanken enthält, geht διὸ in allgemeiner Beziehung auf die in V. 19. aus dem Vorangegangenen abgeleitete Folgerung zurück. „Darum, weil Gott in euch durch das Wort der Wahrheit zu eurer Wiedergeburt wirksam ist, so thut auch ihr das Eure, um dieses Wort euch immer entschiedener anzueignen." Ῥυπαρία, sordes, sonst im N. T. nicht vorkommend, bedeutet ein solches Gesinntseyn und Handeln, wodurch sich der Christ sittlich verunreinigt; was hier nach dem Zusammenhang vorzüglich auf die Ausbrüche feindseliger und erbitterter Rohheit, wozu die Streitigkeiten führen konnten, bezogen werden muß. Es ist daher auch unmittelbar damit verbunden καὶ περισσείαν κακίας, — κακία, malitia, Bosheit überhaupt, wie 1 Petr. 2, 16., und dann hauptsächlich die feindselige Gesinnung, und das feindselige Benehmen gegen die Mitbrüder. Vgl. Eph. 4, 31. Col. 3, 8. Das Wort περισσείαν ist in der Bedeutung von Auswuchs zu nehmen, und zu betrachten als an der Stelle eines Adjectivs oder einer Apposition gesetzt, vgl. Winer, neutestamentl. Grammat. §. 48. S. 301. 3. Ausg., τὴν κακίαν ἥτις ἐςὶ περισσεία, die Feindseligkeit, dieser Auswuchs — oder auch: diese ungemäßigte Feindseligkeit. ἐν πραΰτητι, mit Sanftmuth; offenbar Gegensatz gegen das vorangegangene ὀργή. δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον — der ganze Zusammenhang weist darauf hin, daß unter λόγον nichts anderes verstanden werden kann, als der in V. 18. genannte λόγος ἀληθείας, dessen Mittheilung durch das Bild der Pflanzung bezeichnet wird; daher τὸν ἔμφυτον λόγον, das in euch gepflanzte, d. i. in eure Seele eingesenkte Wort der Wahrheit. So auch in lat. Sprache verbum insitum, doctrina insita. Bei Hom. Odyss. 22, 347. sq. sagt der Sänger: αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας (Lieder) παντοίας ἐνέφυ-

σεν, — hat mir in die Seele gepflanzt. In derselben Bedeutung ἔμφυτος Herod. 9, 44. Vgl. Steiger zu 1 Petr. 2, 2. S. 212. Die Mittheilung des Wortes wird treffend eine Pflanzung desselben genannt, insofern das Wort, mittelst dessen der den Christen wiedergebährende Geist Gottes bei der Wiedergeburt thätig ist, eben durch diese Wirksamkeit zu einem Theile unseres innerlichen Lebens selbst wird. Man vgl. zugleich die Parabel vom Samen, unter welchem das göttliche Wort abgebildet wird, Matth. 13, 3. Luc. 8, 4. Allein wenn so das Wort als das (schon) eingepflanzte bezeichnet ist, so kann es scheinen, als ob dazu die Aufforderung „δέξασθε“ nicht mehr passe, da ja das δέξασθαι dem ἔμφυτον εἶναι τὸν λόγον vorangegangen seyn sollte. — Wirklich hat dieser Anstand auch zu mehreren unnatürlichen Auslegungen unserer Stelle Veranlassung gegeben. Allein es verhält sich dabei auf ähnliche Weise, wie wenn Paulus die des Geistes theilhaftig Gewordenen doch hinwiederum ermahnt, nun auch *im* Geiste zu wandeln, und des Geistes Früchte zu bringen, und der Werke des Fleisches sich zu enthalten. Das neue *Leben* geht von der göttlichen Ursächlichkeit aus, die sich mittelst des Worts wirksam erweist. Soweit verhält sich der Mensch hinsichtlich des Geistes und des Wortes als den Empfangenden. Aber damit das Empfangene sein Eigenthum werde, damit Objektives und Subjektives im inneren Leben eins werde, bedarf es, nachdem Gott sich an den Menschen mitgetheilt, der selbstthätigen Aneignung; und wie die Wiedergeburt zwar dem Princip nach dem Menschen das neue Leben begründet, hierauf aber in einer fortschreitenden Ueberwindung des Weltlichen und Sündhaften, das zuvor im Menschen war, begriffen ist: so bedarf es von Seiten des Menschen einer fortgesetzten lebendig-thätigen Folgsamkeit gegen das in der Wiedergeburt in ihm gesetzte Lebensprincip. *Beides*, jene Aneignung und diese Folgsamkeit, ist durch das Verbum δέχεσθαι bezeichnet; und da hierzu die Aufforderung und Anmahnung niemals am unrechten Ort ist, so ist darum das imperativische δέξασθε gesetzt: verbum insitum efficacius

in dies admittite. Und weil die wahre, lebendige Aneignung des Worts nothwendig auch in der ganzen sittlichen, in das Leben der Gemeinschaft übergehenden Thätigkeit sich kund giebt: so fährt Jakobus, warnend vor einer blos äußerlichen Aufnahme des Worts, und die innerliche, wahre, fordernd, in V. 22. fort: *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγυ κ. τ. λ.* So sehen wir auch hier wieder den innigen Zusammenhang, und den genau motivirten Fortschritt der Gedanken.

Τὸν λόγον, τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν, welches Wort, nehmlich wenn es lebendig angeeignet ist, euer inneres (*ψυχάς*), somit ewiges, Heil zu begründen die Kraft hat; — und diese Kraft hat es, weil es selbst den Geist in sich hat, dessen Erzeugniß und dessen Hülle es ist.

V. 22—27. 22. Seyd aber Thäter des Worts, und nicht Hörer allein, die sich selbst betrügen. 23. Denn so jemand ein Hörer des Worts ist, und nicht ein Thäter, gleicht er einem Mann, der sein leibliches (angebornes) Angesicht im Spiegel beschaut; 24. denn hat er sich beschauet, so geht er von dannen, und vergißt von Stund an, wie er gestaltet war. 25. Wer aber hineinblickte in das vollkommene Gesetz der Freiheit, und darinnen beharret, dieser, nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Thäter des Worts, dieser wird selig seyn in seiner That. 26. So jemand [unter euch] sich lässet dünken, er diene Gott, da er doch seine Zunge nicht im Zaume hält, sondern sein Herz täuscht, dessen Gottesdienst ist eitel. 27. Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst vor Gott dem Vater ist der, die Wittwen und Waisen in ihrer Noth (hülfreich) aufzusuchen, sich selbst unbefleckt zu erhalten von der Welt.

V. 22. *Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγυ κ. τ. λ.* schließt unmittelbar an das vorangegangene *δέξασθε τὸν λόγον* an: Daß ihr aber das Wort bis zum lebendigen Durchdrungenseyn von demselben euch angeeignet, das beweiset durch die dem Wort entsprechende Thätigkeit in der Erfüllung des göttlichen Willens.

Beweiset euch als die, die das Wort vollbringen, *γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου*, und nicht blos als solche, die, unbekümmert um die thätige Vollziehung desselben, eben hiermit zeigen, daß sie es nur gehört haben, d. h. in einem blos äußerlichen Verhältniß, und gleichgültig gegen dasselbe geblieben sind, *καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ*, womit sie jedoch, wenn sie wähnen, an solchem bloßem Hören sey es genug, nur sich selber täuschen, *παραλογιζόμενοι ἑαυτοὺς* (*παραλογίζεσθαι*, sich verrechnen, daher: sich selber täuschen). Die Forderung, die Jakobus hier stellt, steht im innerlichen, wesentlichen Zusammenhang mit seiner früher von uns entwickelten Lehre von *πίστις* und *ἔργον*, und ist die Wiederholung desselben Gebots, das Jesus in der Bergrede gegeben. Matth. 7, 24 f. Wie Jakobus hier den *ποιητὴς λόγου* und den *ἀκροατὴς* einander gegenüberstellt, so Paulus Röm. 2, 13. den *ποιητὴς νόμου* und den *ἀκροατὴς νόμου*.

V. 23. 24. Es ist nicht der V. 24. so anzusehen, als sagte er die Anwendung der Vergleichung aus; sondern, was der lebendigen Diktion des Jakobus angemessener ist, im 24. V. setzt sich die Vergleichung noch fort; sie ist aber wie die Erzählung des Angeschauten gegeben, daher die Aoriste. Die Anwendung der Vergleichung aber ist zu suppliren. *Πρόσωπον τῆς γενέσεως* (oder wie hiefür auch gesagt wird, *τὸ ἐκ γενέσεως πρόσωπον*), facies nativa, absichtlich gesetzt, als Bild der Beschaffenheit des Menschen, wie dieser von Natur ist, solange er das neue Geistesleben noch nicht in sich aufgenommen hat, oder zu der Gnade, wenn sie ihm auch schon entgegengekommen ist, auf blos äußerliche Weise sich verhält. — Die Vergleichung, in welcher ein Grund (*ὅτι*) davon dargelegt wird, warum der bloße Hörer des Worts sich selbst täusche, V. 22., hat diesen Sinn: Wer mit dem göttlichen Worte nur eine äußerliche Bekanntschaft macht, ohne dasselbe sich lebendig anzueignen, und die Aneignung durch die That zu bewähren, dem geht es wie demjenigen, der seine leibliche Gestalt im Spiegel (flüchtig) beschaut, und sofort davon geht, und vergißt, wie er aussah. Statt durch den Spiegel zur Kenntniß seines Aussehens und zur Verbesserung des Mangel-

haften geleitet zu werden: läßt er unbenützt, wozu ihm der Spiegel dienen sollte. Eben so jener. Statt sich den Spiegel des göttlichen Worts dazu dienen zu lassen, um dadurch zu erkennen, was Gott von ihm fordert, und wie er sich zu der göttlichen Verordnung verhält, und was also von seiner Seite geschehen muß, um dem Willen Gottes zu genügen, läßt er das göttliche Wort gleichgültig an sich vorübergehen, und entzieht sich der Wirkung, die dasselbe auf sein Leben haben sollte, und — haben würde, wenn er mit demselben in innerliche Bekanntschaft träte.

Dieser blos äußerlichen Bekanntschaft mit dem Worte wird jetzt in V. 25. die sorgfältige, tiefe Erforschung desselben entgegengestellt, welche, als innerliche Aneignung, auch die Wirkung hat, daß der durch dasselbe Erleuchtete und durch dasselbe zu seiner Erfüllung Angetriebene die Forderung des göttlichen Willens vollbringt; daher nun das göttliche Wort νόμος genannt wird, aber νόμος ἐλευθερίας, — wohl mit Bezug auf die von Paulus ausgehende Lehrweise (s. die Einleitung), indessen immerhin so, daß sich der Verfasser unseres Briefs den Begriff des νόμος ἐλευθερίας selbst auch aneignet, d. h. er giebt durch diesen Ausdruck zu erkennen, daß das göttliche Wort allerdings ein Gesetz der Freiheit sey für den wahrhaft von demselben Durchdrungenen, weil es ihm so zu einem innerlichen Willenstrieb geworden sey, vermöge dessen die Vollziehung desselben zur That der freien Neigung werde. Und die Folge von einer solchen lebendigen, in die That übergehenden Aneignung des Worts? Es ist die in dem Thun desselben begründete Seligkeit, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔςαι, d. h. in dem Thun des von Gott Geforderten wird der Christ, weil dieses Thun der freie Ausdruck des zwischen Gott und ihm gestifteten inneren Verhältnisses ist, in seligem Gefühle sich seiner Einheit mit Gott bewußt. — Hierdurch wird aber weder der Gedanke einer in judaistischem Sinne sogenannten Verdienstlichkeit der ποίησις ausgedrückt, noch auch wird die Seligkeit als das erst auf die ποίησις folgende bezeichnet; sondern die μακαριότης und

die ποίησις sind in innerem, durch die Natur der Sache selbst festgestelltem Verhältniß. Das eben besagt das ἐν τῇ ποιήσει. Das Fut. ἔςαι aber ist hier daraus zu erklären, weil der Verfasser des Briefs ermahnend an seine Leser sich gewandt hatte, und mithin diese auf das verweist, was geschehen werde, wenn seine Ermahnung ihren rechten Erfolg habe. — Die ποίησις, oder bestimmter die ποίησις τῦ ἔργυ (vgl. ποιητὴς τῦ ἔργυ), ist die in bestimmten Thaten, wie sie durch Gottes Willen gefordert werden, sich darlegende sittliche Thätigkeit. Vgl. die zu Anf. uns. Br. gegebene Erörterung. — Der Ausdruck ὁ δὲ παρακύψας setzt das zuvor gewählte Bild fort; denn παρακύπτειν heißt gebückt, mithin sorgfältig und aufmerksam, in etwas hineinblicken, hineinschauen. καὶ παραμείνας, dieß bezeichnet ein durch die That sich bewährendes Festhalten. Des Nachdrucks wegen ist dann der Subjektbegriff wieder aufgefaßt in dem ὗτος ὐκ ἀκροατὴς κ. τ. λ. (ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς = ἀκρ. ἐπιλήσμων), und um den Nachdruck zu verstärken, wird ὗτος noch einmal wiederholt. — Das göttliche Wort nennt also der Verfasser des Briefs aus dem oben angeführten Grunde νόμον τῆς ἐλευθερίας, und τέλειον nennt er diesen νόμον, in doppeltem Sinne, 1) als den in seiner vollen Wahrheit erkannten und wahrhaft so zu nennenden νόμον τῆς ἐλευθερίας, wenn er sich eben als ein lebendiger Willenstrieb bewähre, — dieß in derjenigen polemischen Rücksicht, welche unserem Brief zu Grunde liegt, vgl. die Einleitung; 2) der vollkommene, τέλειος, d. h. seinem Begriff vollkommen entsprechende, ist der νόμος τῆς ἐλευθερίας dann, wenn er, in die Thätigkeit des Christen eingehend, das ἔργον τέλειον (V. 4.) hervorbringt. Der Ausdruck νόμος τῆς ἐλευθερίας ist offenbar den paulinischen Formeln nachgebildet, νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν χριςῷ ἰησῦ, Röm. 8, 2. νόμος τῆς πίςεως, Röm. 3, 27. νόμος χριςῦ, Gal. 6, 2. Das aber ist die christliche Freiheit, wenn der subjektive menschliche Wille den objektiven göttlichen Willen (das Sittengesetz) nicht mehr außer sich, und sich gegenüber, hat, sondern in sich, so, daß das Gesetz zum Willenstrieb geworden ist,

vermöge dessen der Christ frei von der Sünde ist, und mit freier Neigung (mit Liebe) sich für das Gute entscheidet.

V. 26. Die in V. 22. gegebene Warnung vor einem blos äußerlichen Verhältniß zum göttlichen Wort, womit man sich nur selber täusche, geht jetzt über in die Warnung vor dem blos äußerlichen Verhältniß zu Gott selber; und wie zuvor aus dem innerlichen Verhältniß zum göttlichen Wort als seine sittlich nothwendige Darlegung die That abgeleitet wurde: so wird nun das innerliche Verhältniß zu Gott als dieselbe Quelle der sittlichen Thätigkeit betrachtet, die That selbst aber bestimmt hervorgehoben als Erweisung der Liebe, der reinen, lauteren Liebe, im Verhältniß zum Nächsten; als Bewahrung seiner selbst vor den Befleckungen der Welt, im Verhältniß zur eigenen Person.

Εἴ τις δοκεῖ — εἶναι, absichtlich gewählte Formel, um das Falsche des so gewöhnlichen Wahnes schon durch den Ausdruck fühlbar zu machen. *θρῆσκος*, religiosus, der Diener Gottes, *θρησκεία*, Gottesdienst, äußerlicher und innerlicher. Daß jeder Christ, Heidenchrist, wie Judenchrist, wenigstens für einen *θρῆσκος* gelten wollte, und seine Beziehung zu Gott als *θρησκεία* angesehen wissen wollte, dieß konnte der Verfasser unseres Briefs in jeder Rücksicht voraussetzen, mochte seine Polemik gerichtet seyn nach welcher Seite sie wollte. (In dieser Stelle hat also die von unserer Auffassung des Briefs abweichende Ansicht keine Begründung.) *Μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ* *), da er doch seine Zunge nicht im Zaume hält, d. h. da er doch die Liebe stets verletzt durch seine gehässige Anfeindung und Beschimpfung des Nächsten im Streite mit ihm; — dieß, wie V. 19., mit Bezug auf die Streitigkeiten in der damaligen Christenheit. Vgl. die Einleitung. *Ἀλλ' ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ*, entsprechend dem *παραλογιζόμενοι ἑαυτοὺς* V. 22.,

---

*) Was den Ausdruck betrifft, vgl. Euripid. Bacch. 385. *ἀχαλίνων στομάτων, ἀνόμου δ' ἀφροσύνας τὸ τέλος δυστυχία.*

macht den inneren Widerspruch fühlbar, der darin liegt, daß einer ein Gottesdiener zu seyn meint, und doch die von dem Leben in Gott unzertrennliche Liebe durch sein Handeln aufhebt. So ist eine solche θρησκεία nur Selbsttäuschung, ein ἀπατᾶν τὴν καρδίαν αὐτοῦ. Eine solche θρησκεία ist nichtig in sich selbst, — das besagt das τούτου μάταιος ἡ θρησκεία.

V. 27. Im Gegensatze gegen die θρησκεία μάταιος wird jetzt herausgehoben, worin der wahre, oder mit Jakobus zu reden, der reine und unbefleckte, d. h. der unverfälschte Gottesdienst sich kund thue. Es ist, im Verhältniß des Christen zu seinem Nächsten, die Erweisung der Liebe; statt des Allgemeinen wird aber zunächst das Besondere herausgehoben (wovon dann in Cap. 2. zum Allgemeinen übergegangen wird, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, 2, 8.), die hülfreiche Unterstützung der Hülfsbedürftigen, der Wittwen und Waisen in ihrer Noth *). Im Verhältniß des Christen zu sich selber wird statt alles Anderen genannt ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου, worin Alles, was der Person des Christen ziemt, zusammengefaßt werden konnte; denn κόσμος ist der Inbegriff alles dessen, was als Ungöttliches, Sündhaftes, von Gott getrennt ist, und dem Leben in Gott und aus Gott widerstreitet. Vgl. 1 Joh. 2, 15—17. Und hiernach ist als der Zweck der erlösenden Thätigkeit Christi angegeben Gal. 1, 4., ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ. (Αἰὼν πονηρὸς und κόσμος im Begriffe zusammenhängend.) Wir werden jedoch auf den Begriff des κόσμος weiter zu reden kommen bei Jak. 4, 4. Hier sey für das ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου noch verglichen Joh. 15, 19. 17, 16. Schließlich eine Bemerkung zu dem παρὰ θεῷ καὶ πατρὶ (wo das καὶ explikativ ist), judice Deo patre; hierdurch wird die Bezeichnung des

*) Wetstein vgl. aus Isocrat. ad Nicocl.: ἡγοῦ τοῦτο εἶναι θῦμα κάλλιστον καὶ θεραπείαν μεγίστην, ἐὰν βέλτιστον καὶ δικαιότατον σεαυτὸν παρέχῃς.

wahren, seinem Begriff vollkommen entsprechenden, Gottesdienstes besonders noch namhaft gemacht. Das Urtheil Gottes ist das absolut wahre.

Dritter Abschnitt. 2, 1—13.

Das zweite Capitel, dessen erster Theil den Abschnitt V. 1—13. umfaßt, schließt sich unmittelbar an den am Schlusse des vorigen Capitels ausgesprochenen Gedanken an, daß das wahre innerliche Verhältniß zu Gott nothwendig sich darlege in der Liebe zu den Hülfsbedürftigen. Die Liebe zu den Mitbrüdern ist es, worin der christliche Glaube als der ächte und wahre sich bewährt, und die Handlungen der Liebe sind es, worin er sich kund giebt. Schlechthin unvereinbar dagegen ist mit dem Glauben die Verletzung der Liebe. So stellt jetzt Jakobus mit Rücksicht auf ein tadelnswerthes Benehmen, das im Kreise der Leser des Briefs stattfand, und das der Verfasser des Briefs ins Auge faßt, die Verletzung der Liebe, die mit dem ächten Glauben nicht zusammen bestehen kann, an dem parteiischen Vorzug dar, welcher zur Schmach des Armen dem Reichen vor dem Armen gegeben werde. Wie einer Seits in der Christenheit selbst Streit war um den Glauben, die Werke, und die Rechtfertigung, und in diesem Streite die Liebe vielfach verletzt wurde: so führte anderer Seits auch zur Verletzung der Liebe das Verhältniß, worin sich die Judenchristen, denen der Brief zunächst bestimmt ist, mit ihren Volksgenossen, den Juden, standen, mit denen sie sich noch im Verkehr der Synagoge (V. 2.) befanden, und unter welchen übermüthige Reiche waren, die trotz der Schmach, womit sie die Christen behandelten, von manchen der Judenchristen auf Kosten ihrer Mitbrüder unter den Christen vorgezogen und überschätzt wurden. Der Gedankengang ist nun dieser. Wie der innerliche Gottesdienst (1, 27.) in den Thaten der Liebe sich ausspricht, so beweist sich der wahre Glaube des Christen (der von dem innerlichen Gottesdienst unzertrennlich ist) durch die Liebe. Der Glaube schließt also aus den zur Schmach

des Armen dem Reichen gegebenen parteiischen Vorzug, wie hiervon jeden das eigene Gewissen überführt, 2, 1—4; wie hiervon jeden überzeugt das im Glauben begründete Bewußtseyn, daß im Reiche Gottes ein und derselbe Vorzug, der geistige Vorzug des Reichthums im Glauben und der Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser (κληρονομία τῆς βασιλείας), Alle auf gleiche Weise auszeichnet, V. 5., ein Vorzug, der verläugnet wird, wenn dennoch die Armen hintangesetzt werden gegen die Reichen, welche jene, wie den Namen Jesu selber, mißhandeln und verunglimpfen. V. 6. 7. In der Erfüllung des Gebots der Liebe bewährt sich der ächte Glaube: V. 8. Aber unvereinbar ist hiermit, wegen der Einheit des Sittengesetzes, irgend eine Abweichung und Ausnahme davon V. 9—11. Und das ist eine ernste Mahnung für jeden, der für sein Thun und Lassen Rechenschaft geben muß dem Gesetzgeber, der zugleich auch der Richter ist, in dessen Gerichte nur der besteht, der die Liebe dem göttlichen Willen gemäß übte. V. 12. 13. Wenn Jakobus hier das Gericht mit Bezug auf das Gesetz der Freiheit, als das auch das Gericht vermittelnde, aufführt, so kehrt er zu einem von ihm 1, 25. angeeigneten Begriffe zurück, durch den er jedoch, da derselbe dem in der Christenheit selbst bestehenden Gegensatze entnommen ist, sich den Uebergang vorbereitet zu dem nächsten Abschnitte, 2, 14. ff., worin der Verfasser des Briefs genauer auf den bezeichneten Gegensatz eingeht.

V. 1—4. 1. Meine Brüder, habt ihr bei parteiischen Rücksichtnahmen den Glauben an unseren verherrlichten Herrn Jesus Christus? (Ohne Frage: Habet nicht verbunden mit parteiischen Rücksichtnahmen den Glauben an — Christus.) 2. Denn wenn ein Mann käme in eure Versammlung mit goldenen Ringen an den Fingern, in prächtiger Kleidung; es käme aber auch ein Armer in schmutziger Kleidung. 3. und ihr schautet nun auf den, der das prächtige Kleid trägt, und sprächet [zu ihm]: du setze dich gefällig hieher! und zu dem Armen sprächet ihr: du stehe dorthin, oder setze

dich hieher zu meinen Füßen: wie? seyd ihr da nicht bei euch selbst mit euch in Streit gekommen, und seyd Richter geworden der bösen Gedanken?

V. 1. Am passendsten ist es, den Satz als Frage aufzufassen, — vgl. das fragende μὴ in V. 14. — es ist dieß ganz in der Art der lebhaften und nachdrücklichen Diktion des Jakobus; und so macht auch das ἔχετε nicht die geringste Schwierigkeit, denn nun heißt ἔχειν, ganz in Einstimmigkeit mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Jakobus, etwas so haben, daß es sich durch die That beweist. Der Sinn ist daher: beweiset ihr bei parteiischen Rücksichtnahmen, daß ihr den Glauben an den verherrlichten Herrn Jesus Christus habt? d. i. parteiisches Vorzuggeben dem Einen vor dem Andern ist unvereinbar mit dem wahren Glauben. Wird der erste Vers nicht als Frage aufgefaßt, und muß dann das μὴ ἔχετε imperativisch genommen werden: so ist die einfachste, der Sprache angemessenste Erklärung diese: ne fidem ita habeatis, ut simul personarum respectus habeatur, und diese Erklärung kommt dem Sinn nach auf dasselbe hinaus, was die anderweitige Erklärung besagt: nolite fidem vestram aestimare tamquam quae partium studium ferat, wornach Luther übersetzte: haltet nicht dafür, daß der Glaube Ansehen der Person leide. Der Plur. ἐν προσωποληψίαις (προσωποληψία, gebildet aus πρόσωπον λαμβάνειν, נָשָׂא פָּנִים) weist auf die vielfach vorkommenden Handlungen der Parteilichkeit hin. Die Praep. ἐν bezeichnet auch hier das Gemeinschaftsverhältniß, das Zusammenbestehen des Einen mit dem Anderen. Der Ausdruck τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν — besagt dasselbe hier, wie sonst im N. T., z. B. Gal. 2, 16., Glaube (als innere Seelenstimmung) an Jesus Christus. Der Genit. ist der Genit. objecti, wodurch das Wesen des Glaubens näher bestimmt wird; τῆς δόξης aber ist nicht mit πίστιν (herrlicher Glaube), sondern mit τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ zu verbinden, und nach derselben Sprachweise, wie 1, 25. ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς zu erklären, d. h. der verherrlichte Herr Jesus Christus, der, nachdem er schon auf Erden sich als Gottes Sohn

bewiesen, nun in den Zustand der Herrlichkeit, der δόξα, der Verklärung, eingegangen ist, in den Zustand, in welchen er sich als den Herrscher seines Reiches beweist. Daß auch Jakobus bei der δόξα τοῦ Χριστοῦ eben hieran dachte, wie sonst hievon das N. T. spricht, vgl. z. B. Luc. 24, 26. 1. Cor. 2, 8. und anderwärts, dafür spricht ausser der in dem Worte κύριος gegebenen Andeutung hauptsächlich auch dieß, daß Jakobus ebenfalls sich Christum als den zum Gerichte in seiner Parusie Wiederkommenden denkt. 5, 7 ff. Nicht ohne Grund aber setzt Jakobus hier zu Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzu τοῦ κυρίου ἡμῶν und τῆς δόξης, um anzudeuten, daß im göttlichen Reiche nur Einer groß und erhaben sey, vor welchem alle Andern in gleich untergeordnetem Verhältniß auf der sie einander gleich stellenden Linie stehen, — gleich nichtig in ihrem Für-sich-seyn betrachtet, gleich werthvoll in seiner Gemeinschaft, worin sein Leben das ihrige wird.

V. 2. 3. Die Parteilichkeit wird jetzt als die dem Reichen vor dem Armen den Vorzug gebende und den Armen beschimpfende namhaft gemacht, und in dem lebendigen Beispiele, wie eben ein Reicher, dem ehrerbietig Platz gemacht wird, und ein Armer, der verächtlich bei Seite gewiesen wird, in die religiöse Versammlung tritt, trefflich veranschaulicht. Zu dieser Veranschaulichung ist jedes Wort mit Sorgfalt gewählt; so die Bezeichnung des Reichen, Vornehmen, dessen äusseres Ansehen schon imponirt, ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος (wie bei Lucian χρυσόχειρ) ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, dagegen der Arme ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι. So in V. 3. das in Bezug auf den Reichen gesetzte ἐπιβλέψητε, was das ehrerbietige Hinschauen auf denselben bedeutet, und die achtungsvolle Einladung, daß er — σὺ κάθου ὧδε καλῶς — gefällig sich niederlassen möchte (καλῶς = benevole, commode); während es in Bezug auf den Armen heißt: er möge stehen, oder sich mit dem geringeren Platze begnügen, ἢ κάθου ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου. Wie in dem Ausdruck συναγωγή auf die jüdischen Religionsversammlungen hingedeutet ist, an denen damals noch die Judenchristen ebenfalls Theil nahmen: so ist in dem κάθου ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου auf eine Sitte der jüdischen

Synagogen angespielt. Zu diesen pflegten die geringeren Personen zu den Füssen der höheren, d. i. auf dem untergeordneten Platze, zu sitzen. Ueber die nach den ersten Plätzen in den Synagogen haschende Ehrsucht spricht sich Christus tadelnd aus Matth. 23, 6.

V. 4. ist die Apodosis zu den vorhergehenden Sätzen, welche die Protasis enthalten, wie denn schon der Wechsel des Modus, jetzt Indic., zuvor Conjunct., auf dieses Verhältniß des 4. V. zu V. 2. und 3. hinweist. Die Apodosis wird durch καὶ eingeleitet, wie auch sonst bisweilen mit einem gewißen Nachdruck, z. B. Matth. 15, 5. 6., oder auch ohne diesen, Luc. 2, 21. 27 f., und eben so bei Homer, Herodot und anderwärts. In den Handschriften jedoch, welchen Lachmann's Ausgabe folgt, fehlt das καὶ am Anfange des 4. V. ganz, und Lachmann läßt es daher hinweg. Was nun aber im Uebrigen die im 4. V. ausgesprochene Apodosis betrifft, so fordert der Sinn, daß der Vers als Frage aufgefaßt werde. Das Verbum διακρίνεσθαι hat die Bedeutung: in Streit, in Zwiespalt versetzt werden, und daher die weitere Bedeutung: in Zweifel gerathen. So fanden wir die Bedeutung des Verb. schon 1, 6.; und diese Bedeutung muß ohne Zweifel auch hier angenommen werden; sie ist dem Sprachgebrauch angemessen, und wir erhalten so den angemessensten Gedanken. Jakobus beruft sich nämlich hier auf das eigene Gewissen eines Jeden, welches, wenn es durch den Christenglauben (V. 1.) bestimmt ist, von der Unrechtmäßigkeit solcher parteiischen Rücksichtnahmen überführt. Der Sinn von καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς (ἐν ἑαυτοῖς = intra animum vestrum, bei euch selber, d. h. eben: in eurem Gewissen) ist demnach: wie? kamet ihr da nicht mit euch selbst in eurem Gewissen in Zwiespalt (in Zweifel)? Machte euch da nicht euer Gewissen selber Skrupel darüber? Ist dieß der Sinn, so wird es unstreitig auch am angemessensten seyn, in dem zweiten Satze καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν das im Gewissen vollzogene Gericht über das Unrecht, das sich jeder zu Schulden kommen läßt, angedeutet zu finden. Der

versetzt wird, und des ewigen Guts theilhaftig wird. Hierin besteht aber auch der erhabene Vorzug des Christen. *Καὶ κληρονόμυς τῆς βασιλείας κ. τ. λ.* der Ausdruck: Erbe, κληρονόμος, ist ein Bild, das das Verhältniß der Kindschaft, υἱοθεσία, andeutet, Röm. 8, 15. 17.; und ist von Christus selbst schon gebraucht, Matth. 5, 5. In Bezug auf die βασιλεία aber gilt dieselbe Bemerkung, wie 1, 12.; βασιλεία bezeichnet nicht blos das künftige Reich der Herrlichkeit, sondern das ewige Gottesreich, wie es schon in der Gegenwart besteht, und in der Zukunft nur sich vollendet. Es ist die innerliche Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser, und, in diesem innern Verhältnisse, die der Gesammtheit der im Glauben Wiedergebornen, die, in Christo ihrem Haupt und Mittelpunkt eins, ein organisches Ganze bilden, eine Gemeinschaft, welche die Seligkeit in sich hat, und für die Ewigkeit verbürgt.

V. 6. Zusammenhang: So geistig reich sind die (leiblich) Armen. Ist es also nicht widersprechend, sie durch geringschätzige Zurücksetzung gegen die (leiblich) Reichen zu entehren? Durch das folgende: ὀχ οἱ πλύσιοι κ. τ. λ. wird ein neuer Gedanke hinzugefügt. Zuvor wurde der Gedanke ausgesprochen: die Reichen als Reiche haben im Reiche Gottes keinen Vorzug; jetzt kommt die weitere, aus der Erfahrung geschöpfte, Betrachtung hinzu: die Reichen sind es, die in ihrem Verhältniß zu den Armen so handeln, daß hierdurch ihr gänzlicher Widerstreit mit dem Geiste des göttlichen Reichs offenkundig wird. So stellen sich also die Reichen selber tief unter die Armen. Die sonst gewöhnliche Auffassung des Zusammenhangs ist diese, daß hier ein neuer von der Klugheit hergenommener Grund gesetzt seyn soll, warum man die Reichen nicht vorziehen solle, nachdem zuvor der ethisch-religiöse Grund, hergenommen von der göttlichen Gnadenwahl, geltend gemacht worden. Aber das gerade scheint nicht zu passen, daß mitten in dieser ethisch-religiösen Gedankenreihe, die auch sogleich im Folgenden wieder fortgesetzt wird, die weltliche Klugheit geltend gemacht worden seyn sollte. — Treffend übrigens Bengel im Gnomon: Commemorat hoc apostolus, non ut pios ad invidiam concitet, sed ut indignitatem divitum demonstret.

werden unter πλούσιοι vorzugsweise reiche Juden verstanden, die ihre christlichen Mitbrüder mißhandelten, und vor die Gerichte schleppten: so ist auch V. 7., οὐκ αὐτοὶ — ἐφ' ὑμᾶς ganz eigentlich von der Verlästerung des Namens Jesu zu verstehen (denn dieser Name, nicht der Name πτωχοὶ ist gemeint), den diejenigen Juden entehrten, welche das Christenthum mit Verachtung von sich wiesen. — Hat man dagegen von der ganzen Tendenz des Briefs eine andere Ansicht; nimmt man an, daß hier nur ein Verhältniß von Christen und Christen zur Sprache gebracht werde; faßt man συναγωγή V. 2. nur als einen auf die christlichen religiösen Versammlungen übergetragenen Ausdruck (vgl. Hebr. 10, 25.): so wird die im V. 6. gerügte Thatsache auf solche Erfahrungen bezogen, wie sie der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 1. ff. tadelt, und die Verlästerung des Namens Jesu wird V. 7. als die Verlästerung seines Namens in den mißhandelten Armen verstanden. Wie Jesus selber sagt, daß die lieblose eben so wie die liebevolle Behandlung der Armen, ihm selber widerfahre, Matth. 25, 34. ff., so wäre hier von Jakobus die Verletzung der Liebe in den beschimpften Armen als eine Jesu selber, dessen Reich ein Reich der Liebe ist, zugefügte Beschimpfung, mithin als eine Verlästerung seines Namens, bezeichnet worden. Τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς (שֵׁם נִקְרָא עֲלֵיכֶם) ist der Name Jesu Christi, nach welchem die Christen benannt sind; καλὸν ὄνομα genannt, weil eben dieser Name die Christen als ἀπαρχὴν τῶ θεῶ κτισμάτων, 1, 18., und als die ἐκλεκτὺς καὶ κληρονόμυς τῆς βασιλείας, 2, 5., auszeichnet, gleichwie Christus selber κύριος τῆς δόξης ist. 2, 1.

V. 8—11. 8. Wenn ihr nun das königliche Gesetz erfüllet, nach der Schrift, „liebe deinen Nächsten, wie dich selbst": so thut ihr wohl; 9. wenn ihr aber parteiische Rücksichten nehmet, so thut ihr Sünde, und werdet überführt vom Gesetze als Uebertreter. 10. Denn wer sonst das ganze Gesetz hält, aber wider Ein Gebot verstößt, der ist der Verletzung aller schuldig. 11. Denn der da sprach, du sollst nicht ehebrechen, der sprach auch: du

des Armen dem Reichen gegebenen parteiischen Vorzug, wie hiervon jeden das eigene Gewissen überführt, 2, 1—4; wie hiervon jeden überzeugt das im Glauben begründete Bewußtseyn, daß im Reiche Gottes ein und derselbe Vorzug, der geistige Vorzug des Reichthums im Glauben und der Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser (κληρονομία τῆς βασιλείας), Alle auf gleiche Weise auszeichnet, V. 5., ein Vorzug, der verläugnet wird, wenn dennoch die Armen hintangesetzt werden gegen die Reichen, welche jene, wie den Namen Jesu selber, mißhandeln und verunglimpfen. V. 6. 7. In der Erfüllung des Gebots der Liebe bewährt sich der ächte Glaube. V. 8. Aber unvereinbar ist hiermit, wegen der Einheit des Sittengesetzes, irgend eine Abweichung und Ausnahme davon V. 9 —11. Und das ist eine ernste Mahnung für jeden, der für sein Thun und Lassen Rechenschaft geben muß dem Gesetzgeber, der zugleich auch der Richter ist, in dessen Gerichte nur der besteht, der die Liebe dem göttlichen Willen gemäß übte. V. 12. 13. Wenn Jakobus hier das Gericht mit Bezug auf das Gesetz der Freiheit, als das auch das Gericht vermittelnde, aufführt, so kehrt er zu einem von ihm 1, 25. angeeigneten Begriffe zurück, durch den er jedoch, da derselbe dem in der Christenheit selbst bestehenden Gegensatze entnommen ist, sich den Uebergang vorbereitet zu dem nächsten Abschnitte, 2, 14. ff., worin der Verfasser des Briefs genauer auf den bezeichneten Gegensatz eingeht.

V. 1—4. 1. Meine Brüder, habt ihr bei parteiischen Rücksichtnahmen den Glauben an unseren verherrlichten Herrn Jesus Christus? (Ohne Frage: Habet nicht verbunden mit parteiischen Rücksichtnahmen den Glauben an — Christus.) 2. Denn wenn ein Mann käme in eure Versammlung mit goldenen Ringen an den Fingern, in prächtiger Kleidung; es käme aber auch ein Armer in schmutziger Kleidung. 3. und ihr schautet nun auf den, der das prächtige Kleid trägt, und sprächet [zu ihm]: du setze dich gefällig hieher! und zu dem Armen sprächet ihr: du stehe dorthin, oder setze

dich hieher zu meinen Füßen: wie? seyd ihr da nicht bei euch selbst mit euch in Streit gekommen, und seyd Richter geworden der bösen Gedanken?

V. 1. Am passendsten ist es, den Satz als Frage aufzufassen, — vgl. das fragende μὴ in V. 14. — es ist dieß ganz in der Art der lebhaften und nachdrücklichen Diktion des Jakobus; und so macht auch das ἔχετε nicht die geringste Schwierigkeit, denn nun heißt ἔχειν, ganz in Einstimmigkeit mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Jakobus, etwas so haben, daß es sich durch die That beweist. Der Sinn ist daher: beweiset ihr bei parteiischen Rücksichtnahmen, daß ihr den Glauben an den verherrlichten Herrn Jesus Christus habt? d. i. parteiisches Vorzuggeben dem Einen vor dem Andern ist unvereinbar mit dem wahren Glauben. Wird der erste Vers nicht als Frage aufgefaßt, und muß dann das μὴ ἔχετε imperativisch genommen werden: so ist die einfachste, der Sprache angemessenste Erklärung diese: ne fidem ita habeatis, ut simul personarum respectus habeatur, und diese Erklärung kommt dem Sinn nach auf dasselbe hinaus, was die anderweitige Erklärung besagt: nolite fidem vestram aestimare tamquam quae partium studium ferat, wornach Luther übersetzte: haltet nicht dafür, daß der Glaube Ansehen der Person leide. Der Plur. ἐν προςωποληψίαις (προςωποληψία, gebildet aus πρόςωπον λαμβάνειν, נָשָׂא פָּנִים) weist auf die vielfach vorkommenden Handlungen der Parteilichkeit hin. Die Praep. ἐν bezeichnet auch hier das Gemeinschaftsverhältniß, das Zusammenbestehen des Einen mit dem Anderen. Der Ausdruck τὴν πίςιν τῦ κυρίυ ἡμῶν — besagt dasselbe hier, wie sonst im N. T., z. B. Gal. 2, 16., Glaube (als innere Seelenstimmung) an Jesus Christus. Der Genit. ist der Genit. objecti, wodurch das Wesen des Glaubens näher bestimmt wird; τῆς δόξης aber ist nicht mit πίςιν (herrlicher Glaube), sondern mit τοῦ κυρίυ ἡμῶν Ἰησῦ Χριςῦ zu verbinden, und nach derselben Sprachweise, wie 1, 25. ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς zu erklären, d. h. der verherrlichte Herr Jesus Christus, der, nachdem er schon auf Erden sich als Gottes Sohn

bewiesen, nun in den Zustand der Herrlichkeit, der δόξα, der Verklärung, eingegangen ist, in den Zustand, in welchem er sich als den Herrscher seines Reiches beweist. Daß auch Jakobus bei der δόξα τοῦ Χριστοῦ eben hieran dachte, wie sonst hievon das N. T. spricht, vgl. z. B. Luc. 24, 26. 1. Cor. 2, 8. und anderwärts, dafür spricht ausser der in dem Worte κύριος gegebenen Andeutung hauptsächlich auch dieß, daß Jakobus ebenfalls sich Christum als den zum Gerichte in seiner Parusie Wiederkommenden denkt. 5, 7 ff. Nicht ohne Grund aber setzt Jakobus hier zu Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzu τοῦ κυρίου ἡμῶν und τῆς δόξης, um anzudeuten, daß im göttlichen Reiche nur Einer groß und erhaben sey, vor welchem alle Andern in gleich untergeordnetem Verhältniß auf der sie einander gleich stellenden Linie stehen, — gleich nichtig in ihrem Für-sichseyn betrachtet, gleich werthvoll in seiner Gemeinschaft, worin sein Leben das ihrige wird.

V. 2. 3. Die Parteilichkeit wird jetzt als die dem Reichen vor dem Armen den Vorzug gebende und den Armen beschimpfende namhaft gemacht, und in dem lebendigen Beispiele, wie eben ein Reicher, dem ehrerbietig Platz gemacht wird, und ein Armer, der verächtlich bei Seite gewiesen wird, in die religiöse Versammlung tritt, trefflich veranschaulicht. Zu dieser Veranschaulichung ist jedes Wort mit Sorgfalt gewählt; so die Bezeichnung des Reichen, Vornehmen, dessen äusseres Ansehen schon imponirt, ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος (wie bei Lucian χρυσόχειρ) ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, dagegen der Arme ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι. So in V. 3. das in Bezug auf den Reichen gesetzte ἐπιβλέψητε, was das ehrerbietige Hinschauen auf denselben bedeutet, und die achtungsvolle Einladung, daß er — σὺ κάθου ὧδε καλῶς — gefällig sich niederlassen möchte (καλῶς = benevole, commode); während es in Bezug auf den Armen heißt: er möge stehen, oder sich mit dem geringeren Platze begnügen, ἢ κάθου ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου. Wie in dem Ausdruck συναγωγή auf die jüdischen Religionsversammlungen hingedeutet ist, an denen damals noch die Judenchristen ebenfalls Theil nahmen: so ist in dem κάθου ὧδε ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου auf eine Sitte der jüdischen

Synagogen angespielt. Zu diesen pflegten die geringeren Personen zu den Füssen der höheren, d. i. auf dem untergeordneten Platze, zu sitzen. Ueber die nach den ersten Plätzen in den Synagogen haschende Ehrsucht spricht sich Christus tadelnd aus Matth. 23, 6.

V. 4. ist die Apodosis zu den vorhergehenden Sätzen, welche die Protasis enthalten, wie denn schon der Wechsel des Modus, jetzt Indic., zuvor Conjunct., auf dieses Verhältniß des 4. V. zu V. 2. und 3. hinweist. Die Apodosis wird durch *καὶ* eingeleitet, wie auch sonst bisweilen mit einem gewißen Nachdruck, z. B. Matth. 15, 5. 6., oder auch ohne diesen, Luc. 2, 21. 27 f., und eben so bei Homer, Herodot und anderwärts. In den Handschriften jedoch, welchen Lachmann's Ausgabe folgt, fehlt das *καὶ* am Anfange des 4. V. ganz, und Lachmann läßt es daher hinweg. Was nun aber im Uebrigen die im 4. V. ausgesprochene Apodosis betrifft, so fordert der Sinn, daß der Vers als Frage aufgefaßt werde. Das Verbum *διακρίνεσθαι* hat die Bedeutung: in Streit, in Zwiespalt versetzt werden, und daher die weitere Bedeutung: in Zweifel gerathen. So fanden wir die Bedeutung des Verb. schon 1, 6.; und diese Bedeutung muß ohne Zweifel auch hier angenommen werden; sie ist dem Sprachgebrauch angemessen, und wir erhalten so den angemessensten Gedanken. Jakobus beruft sich nämlich hier auf das eigene Gewissen eines Jeden, welches, wenn es durch den Christenglauben (V. 1.) bestimmt ist, von der Unrechtmäßigkeit solcher parteiischen Rücksichtnahmen überführt. Der Sinn von *καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς* (*ἐν ἑαυτοῖς* = intra animum vestrum, bei euch selber, d. h. eben: in eurem Gewissen) ist demnach: wie? kamet ihr da nicht mit euch selbst in eurem Gewissen in Zwiespalt (in Zweifel)? Machte euch da nicht euer Gewissen selber Skrupel darüber? Ist dieß der Sinn, so wird es unstreitig auch am angemessensten seyn, in dem zweiten Satze *καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν* das im Gewissen vollzogene Gericht über das Unrecht, das sich jeder zu Schulden kommen läßt, angedeutet zu finden. Der

versetzt wird, und des ewigen Guts theilhaftig wird. Hierin besteht aber auch der erhabene Vorzug des Christen. *Καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας κ. τ. λ.* der Ausdruck: **Erbe**, *κληρονόμος*, ist ein Bild, das das Verhältniß der **Kindschaft**, *υἱοθεσία*, andeutet, Röm. 8, 15. 17.; und ist von Christus selbst schon gebraucht, Matth. 5, 5. In Bezug auf die *βασιλεία* aber gilt dieselbe Bemerkung, wie 1, 12.; *βασιλεία* bezeichnet nicht blos das künftige Reich der Herrlichkeit, sondern das **ewige Gottesreich**, wie es schon in der **Gegenwart** besteht, und in der **Zukunft** nur sich **vollendet**. Es ist die innerliche Gemeinschaft mit Gott und dem Erlöser, und, in diesem innern Verhältnisse, die der Gesammtheit der im Glauben Wiedergebornen, die, in Christo ihrem Haupt und Mittelpunkt eins, ein organisches Ganze bilden, eine Gemeinschaft, welche die Seligkeit in sich hat, und für die Ewigkeit verbürgt.

V. 6. Zusammenhang: So geistig reich sind die (leiblich) Armen. Ist es also nicht widersprechend, sie durch geringschätzige Zurücksetzung gegen die (leiblich) Reichen zu entehren? Durch das folgende: *οὐχ οἱ πλούσιοι κ. τ. λ.* wird ein neuer Gedanke hinzugefügt. Zuvor wurde der Gedanke ausgesprochen: die Reichen als Reiche haben im Reiche Gottes keinen Vorzug; jetzt kommt die weitere, aus der Erfahrung geschöpfte, Betrachtung hinzu: die **Reichen** sind es, die in ihrem Verhältniß zu den Armen so handeln, daß hierdurch ihr gänzlicher Widerstreit mit dem Geiste des göttlichen Reichs offenkundig wird. So stellen sich also die Reichen selber tief unter die Armen. Die sonst gewöhnliche Auffassung des Zusammenhangs ist diese, daß hier ein neuer von der **Klugheit** hergenommener Grund gesetzt seyn soll, warum man die Reichen nicht vorziehen solle, nachdem zuvor der ethisch-religiöse Grund, hergenommen von der göttlichen Gnadenwahl, geltend gemacht worden. Aber das gerade scheint nicht zu passen, daß mitten in dieser ethisch-religiösen Gedankenreihe, die auch sogleich im Folgenden wieder fortgesetzt wird, die weltliche Klugheit geltend gemacht worden seyn sollte. — Treffend übrigens **Bengel** im Gnomon: Commemorat hoc apostolus, non ut pios ad invidiam concitet, sed ut indignitatem divitum demonstret.

Werden unter πλούσιοι vorzugsweise reiche Juden verstanden, die ihre christlichen Mitbrüder mißhandelten, und vor die Gerichte schleppten: so ist auch V. 7., οὐκ αὐτοὶ — ἐφ' ὑμᾶς ganz eigentlich von der Verlästerung des Namens Jesu zu verstehen (denn dieser Name, nicht der Name πτωχοί ist gemeint), den diejenigen Juden entehrten, welche das Christenthum mit Verachtung von sich wiesen. — Hat man dagegen von der ganzen Tendenz des Briefs eine andere Ansicht; nimmt man an, daß hier nur ein Verhältniß von Christen und Christen zur Sprache gebracht werde; faßt man συναγωγή V. 2. nur als einen auf die christlichen religiösen Versammlungen übergetragenen Ausdruck (vgl. Hebr. 10, 25.): so wird die im V. 6. gerügte Thatsache auf solche Erfahrungen bezogen, wie sie der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 1. ff. tadelt, und die Verlästerung des Namens Jesu wird V. 7. als die Verlästerung seines Namens in den mißhandelten Armen verstanden. Wie Jesus selber sagt, daß die lieblose eben so wie die liebevolle Behandlung der Armen, ihm selber widerfahre, Matth. 25, 34. ff., so wäre hier von Jakobus die Verletzung der Liebe in den beschimpften Armen als eine Jesu selber, dessen Reich ein Reich der Liebe ist, zugefügte Beschimpfung, mithin als eine Verlästerung seines Namens, bezeichnet worden. Τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς (שֵׁם נִקְרָא עֲלֵיכֶם) ist der Name Jesu Christi, nach welchem die Christen benannt sind; καλὸν ὄνομα genannt, weil eben dieser Name die Christen als ἀπαρχὴν τῦ θεῦ κτισμάτων, 1, 18., und als die ἐκλεκτὺς καὶ κληρονόμυς τῆς βασιλείας, 2, 5., auszeichnet, gleichwie Christus selber κύριος τῆς δόξης ist. 2, 1.

V. 8—11. 8. Wenn ihr nun das königliche Gesetz erfüllet, nach der Schrift, „liebe deinen Nächsten, wie dich selbst": so thut ihr wohl; 9. wenn ihr aber parteiische Rücksichten nehmet, so thut ihr Sünde, und werdet überführt vom Gesetze als Uebertreter. 10. Denn wer sonst das ganze Gesetz hält, aber wider Ein Gebot verstößt, der ist der Verletzung aller schuldig. 11. Denn der da sprach, du sollst nicht ehebrechen, der sprach auch: du

sollst nicht tödten! Wenn du nun zwar nicht ehebrichst, tödtest aber, so bist du Uebertreter des Gesetzes geworden.

V. 8. Es wird jetzt — so bestimmen wir den Zusammenhang — die Folgerung aus dem von V. 1. an Ausgesprochenen gemacht, und zwar so, daß dem zuvor Verneinten, was mit dem christlichen Glauben (V. 1.) unvereinbar sey, entgegengesetzt wird das Positive, das nun auf den allgemeinen Satz von der Liebe, als dem nothwendigen Erweise des Glaubens, zurückgeführt ist. „So ist es also die Liebe, worin sich der christliche Glaube (V. 1.) darlegen muß. Wenn ihr nun das Gebot: liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, erfüllet, so thut ihr wohl." Aber jetzt ebenfalls positiv die zuvor zurückgewiesene Parteilichkeit als Sünde bezeichnend, und jede Ausnahme und Abweichung vom Sittengesetze, wegen seiner innern Einheit, als schlechthin verwerflich erklärend, fügt Jakobus hinzu: wenn ihr aber die Liebe verletzet durch Parteilichkeit, so thut ihr Sünde, und das Gesetz selbst überführt euch durch seine Einheit von seiner Uebertretung überhaupt, die ihr euch auch nur durch Eine Ausnahme von demselben, durch Eine Verletzung der Liebe, wie in der *προσωποληψία*, zu Schulden kommen lasset.

Indem jedoch das Sittengesetz, wie auf dem christlichen Standpunkte nothwendig ist, als Wille Gottes aufgefaßt wird: so wird die Einheit des Sittengesetzes sogleich auf die Einheit des Einen und selbigen Gesetzgebers zurückgeführt, und hiermit zugleich der Grund der unbedingten Verpflichtung, welche schlechthin keine Ausnahme zuläßt, angedeutet, nämlich die Absolutheit, oder die absolute Heiligkeit des göttlichen Willens selber.

Wie nach unserer Ansicht der Zusammenhang von V. 8. mit dem Vorhergehenden aufzufassen sey, haben wir gezeigt. Eine andere Ansicht jedoch ist diese, daß Jakobus im V. 8. einem möglichen Einwurf zuvorkommen wolle: Aber ihr saget vielleicht, das Gebot der Liebe müsse gegen Jeden, also auch gegen den Reichen erfüllt werden. Nun ja! das will ich auch,

nur verbietet, V. 9. ff., dasselbe Gesetz der Liebe auch parteiische Bevorzugung des Reichen. Oder: Aber meinet deßwegen nicht, daß ich nun Gegentheils von euch Geringschätzung der Reichen fordere. Jeder soll nach seinem Werthe geschätzt werden, aber, V. 9. ff., eben deßwegen auch keiner dem Anderen parteiisch vorgezogen werden.

Νόμον βασιλικὸν nennt Jakobus das Gesetz der Nächstenliebe, als das an der Spitze der andern Gebote stehende, die durch dasselbe bestimmt werden; eben darum auch ist es das ausgezeichnete, herrliche Gebot *); von welchem Paulus sagt Gal. 5, 14. *ὁ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*, womit zu vgl. Röm. 13, 8—10. Jakobus aber bezieht sich in demjenigen, was er von diesem Gebote sagt, wohl auf den eigenen Ausspruch Jesu, Matth. 22, 39., wenn er gleich in dem Ausdruck *κατὰ τὴν γραφὴν* die angeführte Stelle als eine Alttestamentliche, 3 Mos. 19, 18., im Auge hat.

V. 9. Der Ausdruck *ἁμαρτίαν ἐργάζεσθαι*, wie bei Matth. 7, 23. *ἐργάζεσθαι ἀνομίαν*, פָּעַל עָוֶן.

Ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται, ab ipsa lege violatae legis convicti, indem ihr als Uebertreter des Gesetzes überführt werdet durch das Gesetz selbst, insofern es nämlich im Wesen des Gesetzes, als des unbedingten Willens Gottes, welcher Einer ist, nothwendig liegt, daß es in seiner Totalität, ohne Ausnahme, erfüllt seyn will.

Unter *νόμος* ist hier, obgleich Jakobus dabei den Alttestamentlichen *νόμος* im Auge hat, (von welchem ein Theil das *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον* —), doch das Sittengesetz verstanden; denn nur von diesem ist im Zusammenhange die Rede; das Sittengesetz, wie es zwar in der alttestamentlichen Bundesverfassung als positives Gesetz sanktionirt ist, aber schon von Natur zum sittlichen Wesen des Menschen gehört, in wel-

*) Was den Ausdruck betrifft, vgl. Philo, quod omnis probus etc. p. 888. *οὐδὲν βασιλικώτερον τῆς ἀρετῆς*. Plato Min. pag. 566. F. *τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός*.

chem sich Gott innerlich geoffenbart durch die ursprüngliche Aussprechung seines Willens.

V. 10. Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, d. h. wer das Gesetz **in allem Uebrigen** hält, πταίσει (anstoßt = delinquit) δὲ ἐν ἑνὶ (ἑνὶ ist *Neutrum*, und dem **Sinne** nach soviel als μιᾷ τῶν τοῦ νόμου ἐντολῶν), γέγονε πάντων (wieder Neutr.: für πασῶν τῶν τοῦ νόμου ἐντολῶν) ἔνοχος, d. h. dabei aber auch nur Ein Gebot des Gesetzes verletzt, nämlich aus einer Gesinnung heraus, in welcher diese Verletzung ihren nothwendigen Grund hat, der hat so gehandelt, als ob er sich der Verletzung aller Gebote des Gesetzes schuldig gemacht hätte. — So heißt es auch Sabbat f. 70. 2.: si faciat omnia, unum vero omittat, omnium et singulorum reus est. Und Pesicta f. 50. 1. Omnis qui dicit: totam legem ego in me recipio praeter verbum unum, hic sermonem Domini sprevit, et praecepta ejus irrita fecit. Wenn hier von der Verletzung eines einzigen Gebots gesprochen ist, so ist es natürlich nicht die einzelne That, oder auch eine ganze Klasse von Thaten, ihrer Materie nach betrachtet, worauf es ankommt, sondern die That, sofern sie auf eine bestimmte Gesinnung zurückschließen läßt, die dann die That mit innerer Nothwendigkeit aus sich hervortreibt.

Um den Ausspruch des Jakobus gehörig zu würdigen, muß Folgendes in Erwägung gezogen werden. Der objektiven Einheit des Sittengesetzes entspricht wesentlich die subjektive Einheit der Gesinnung des Menschen. Diese wird durch jene gefordert, (vgl. V. 11.), und wahrhaft bestimmt ist die Gesinnung nur dann durch das Sittengesetz (wahrhaft tugendhaft also nur dann), wenn sie auf das ganze Gesetz als innere, objektive Einheit gerichtet ist, mithin die Entschlossenheit des Willens zur Erfüllung desselben in seiner Totalität in sich hat; ob gleich freilich die menschliche Schwachheit in der Ausführung des in die Gesinnung Aufgenommenen hinter dem Vorsatze zurückbleibt. Wer dagegen das Gesetz auch nur in Einem Stücke, wie also z. B. in der προσωποληψία, so verletzt, daß aus dieser Verletzung eine dieser zu Grunde liegen-

de Gesinnung, welche hierzu antrieb, mithin eine sittlich verkehrte Gesinnung, hervorleuchtet, der beweist eben hierdurch, daß seinen übrigen Thaten, und wären sie auch alle der Materie nach eine Beobachtung des Gesetzes, nicht die durch das sittliche Gesetz selber bestimmte Gesinnung, nicht die Einheit des subjektiven Willens mit dem objektiven Gotteswillen, zu Grunde liegt; und so ist seine Verletzung des Gesetzes auch nur in Einem Stücke Aufhebung des Gesetzes überhaupt (indem dieses in seiner Gesinnung überhaupt keine Stelle hat), mithin gerade so anzusehen, als wären durch die Verletzung des Einen Gebots alle Gebote verletzt worden. — Nachdem nun Jakobus im V. 10. auf die vom Gesetze geforderte Einheit der Gesinnung hingewiesen, so geht er in V. 11. auf die Hervorstellung der objektiven Einheit des Gesetzes selber über, die er jedoch sogleich in der Einheit des Gesetzgebers namhaft macht.

Calvin bemerkt zu V. 10.: Hoc tantum sibi vult, Deum nolle cum exceptione coli, neque ita partiri nobiscum, ut nobis liceat, si quid minus allubescit, ex ejus lege resecare. — Proximos negat diligi, quum pars tantum aliqua ambitiose eligitur, aliis neglectis. Hoc probat, quia non sit erga Deum obedientia, ubi non est aequabile obsequendi studium, quod Dei mandato respondeat. Ergo sicuti simplex ac integra est Dei regula: ita nos integritatem afferre convenit, ne quis nostrum, quae conjungit ille, perperam separet.

V. 11. Zusammenhang: denn wie der Gesetzgeber nur Einer ist, so geht auch die Forderung seines Gesetzes wesentlich auf alle in dem Einen Gesetze befaßten Gebote.

Ὁ γὰρ εἰπών, d. i. Gott, der durch Moses redete, wie er im Gewissen eines Jeden redet. Jakobus bezieht sich hier auf 2 Mos. 20, 13. f.; und wohl mochte ihm zugleich Jesu eigener Ausspruch vorschweben, Matth. 5, 17—19., er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu vollenden, — so daß wer auch nur Eines jener Gebote aufhebe, keinen Anspruch an das Reich Gottes machen könne.

V. 12. 13. 12. So redet und so handelt, als die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. 13. Denn

das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit übte. Barmherzigkeit rühmt sich über das Gericht.

Ergab sich aus der ganzen vorangegangenen Gedankenreihe die Aufforderung zur gewissenhaften Treue gegen das göttliche Gesetz, als worin der Glaube (V. 1.) seinen nothwendigen Ausdruck habe: so wird jetzt geschlossen mit der Mahnung an die Rechenschaft im Gerichte, die sich jeder zur Warnung dienen lassen möge. Der Uebergang in diese Mahnung ergab sich von selbst durch den Gedanken, daß der Gesetzgeber auch der Richter ist; daß der, der gebietet, auch Rechenschaft fordert für das Verhalten des verpflichteten Menschen. Und zwar dasselbe Gesetz, welches die Norm der sittlichen Thätigkeit ist, ist auch die Norm des Gerichts. Daher οὕτω λαλεῖτε κ. τ. λ. Bedeutsam ist es, daß auch hier der νόμος νόμος ἐλευθερίας genannt wird; in Rücksicht auf die vorzugsweise Geltendmachung der christlichen ἐλευθερία, wie 1, 25. Vgl. die früher vorgetragene Erörterung. Uebrigens ist der Ausdruck διὰ νόμου ἐλευθερίας im Zusammenhang der gegenwärtigen Gedankenreihe sehr treffend. Jakobus erinnert hierdurch daran, daß der νόμος für den Christen zwar der Form nach, als zum Willenstrieb geworden, ein neuer sey, aber daß er deßwegen nicht aufgehört habe, seinem Wesen nach Norm wie der sittlichen Thätigkeit, so auch des Gerichts zu seyn. In Kraft des Gesetzes (διὰ νόμου = vi ac jure legis) richtet Gott daher auch den Christen. Und zwar ist sich dessen der Christ selber in seinem (christlich bestimmten, vergl. V. 4.) Gewissen bewußt. Die Berufung hierauf ist durch die Conjunktion ὡς ausgedrückt: ὡς — μέλλοντες κρίνεσθαι, wie 2 Petr. 1, 3. durch ὡς die Berufung aufs christliche Bewußtseyn ausgedrückt wird. Ist nun im Gewissen das göttliche Gericht selber schon ein gegenwärtiges, so weist es doch zugleich auf ein zukünftiges Gericht hin; und dieses zukünftige Gericht ist es, welches Jakobus in seinem Ausdrucke μέλλοντες andeutet; und von welchem er z. B. 5, 1. ff. spricht. Wie die ζωὴ αἰώνιος, obgleich schon gegenwärtig, in der Zu-

kunft sich vollendet: so auch die κρίσις, und die κόλασις. Im neutestamentlichen Ideensystem entspricht sich beides genau.

V. 13. Ἡ γὰρ κρίσις — das γὰρ bezieht sich auf die in οὕτω λαλεῖτε καὶ οὕτω ποιεῖτε ausgesprochene Mahnung, welche den Gedanken in sich schließt: folget dieser Mahnung, denn u. s. w., ἡ γὰρ κρίσις κ. τ. λ. Es wird aber nun der Gedanke bestimmt wieder darauf zurückgeführt, worin zuvor schon die ganze sittliche Thätigkeit des Christen in seinem Verhältniß zum Nächsten zusammengefaßt ward, auf die von dem Christen geforderte Liebe. Und zwar wird die Liebe jetzt mit Bezug auf die Bedürftigkeit der Liebe als Barmherzigkeit, ἔλεος, bezeichnet, wodurch der Ausdruck in ein schönes Verhältniß tritt zur κρίσις, welche, wenn sie von Gott nach seiner Gnade vollzogen wird, eben Barmherzigkeit, ἔλεος, ist. Bei dem Ausspruche: ein unbarmherziges Gericht ergehe über den, (oder nach der griech. Construkt., das Gericht sey unbarmherzig gegen den,) der selbst nicht Barmherzigkeit übe, mag Jakobus wohl das eigene Wort Jesu, Matth. 18, 35., vor Augen gehabt haben *). Der letzte Satz κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως ist ein Asyndeton, worin man einen gewißen Nachdruck finden kann; doch liest Lachmann: κατακαυχᾶται δὲ ἔλεος κρίσεως. Κατακαυχᾶσθαί τινος, heißt sich rühmen gegen einen, oder etwas, so daß man sich über ihn oder es erhebt, wie eben so Jak. 3, 14., und Röm. 11, 18. Wie nun in dem Verb. κατακαυχᾶσθαι sofern es aus καυχᾶσθαι abgeleitet ist, die Freude, vgl. Jak. 1, 9., d. h. also hier das freudige Bestehen im Gericht ausgedrückt ist: so soll wohl die zu dem Verb. noch gesetzte Präposition κατά dieß ausdrücken, daß die Barmherzigkeit es sey, welche gleichsam den Richter entwaffne, über sein Gericht sich siegreich erhebe: so daß also der Satz κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως dieses aussagt: es triumphirt im Gerichte die Barmherzigkeit.

*) Vgl. Sibyll. II, p. 224. Ed. Dall.: ῥύεται ἐκ θανάτου ἔλεος, κρίσις ὁππότ' ἂν ἔλθῃ.

Vierter Abschnitt. 2, 14—26.

Dieser zweite Theil des 2. Cap. ist das dem ersten Theile genau entsprechende Gegenstück, und steht somit, wie der erste Theil, im innerlichen Zusammenhange mit demjenigen, was schon in Cap. 1. als Grundgedanke hervorgehoben worden war, daß der Wiedergeborne sich als solcher nothwendig durch seine sittliche Thätigkeit bewähre.

Hatte der erste Theil des 2. Cap. den Gedanken ausgeführt, daß der ächte Christenglaube (2, 1.) jede Verletzung der Liebe ausschließe, und durch den vollen Erweis der Liebe sich bewähre: so wird nun im zweiten Theile dargethan, daß der ächte Glaube überhaupt ein lebendig-thätiger sey, und daß er nur als solcher auch der seligmachende und rechtfertigende sey. Aber dabei hat der zweite Theil ebenfalls, wie sie schon der erste Theil des 2. Cap. hatte, seine bestimmte polemische Tendenz.

Im Gegensatze gegen den von Anderen *) blos vorgegebenen Glauben beweist Jakobus, daß der ächte, den Christen rechtfertigende Glaube ein lebendig thätiger sey, und daß dagegen der Glaube, wie ihn Andere vorgeben, der aber die Werke nicht habe, ein völlig nichtiger, eitler und werthloser sey, — 1) aus dem Wesen des Glaubens in seinem Zusammenhange mit der Liebe, V. 14—17.; 2) daraus, daß ohne die Werke kein Kennzeichen des Glaubens vorhanden seyn würde, V. 18.; 3) daraus, daß ohne die Werke das, was man Glauben nenne, blos ein der Erkenntniß angehörendes, abstraktes, Fürwahrhalten seyn würde, wie dieses sogar die Dämonen haben, V. 19., 4) aus den von der heiligen Schrift des A. T. aufbewahrten Beispielen des Abraham und der Rahab, welche durch die Werke des Glaubens gerechtfertigt wurden. V. 20—25. Durch die Glaubenswerke also die Rechtfertigung, und ohne die Werke der Glaube ein todter. V. 26.

*) Wer diese Anderen seyen, darüber s. die Einleitung.

V. 14. Was hilft dieß, meine Brüder, wenn einer Glauben zu haben vorgiebt, Werke aber nicht hat? Kann dieser Glaube ihn selig machen?

Τί τὸ ὄφελος (das τὸ steht nicht für τοῦτο, sondern gehört als Artikel zu ὄφελος, wie dieselbe Phrase 1 Cor. 15, 32. sich findet; Lachmann jedoch liest nur: τί ὄφελος), was nützt es? d. h. es ist völlig werth- und bedeutungslos, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν (λέγῃ vorgiebt zu haben); ein solcher vorgegebener Glaube ist nur ein Scheinglaube. Dem Gedanken, den so Jakobus ausdrücken will, ist es angemessen, daß er blos πίστιν ohne den Artikel sagte. Es ist dieß nur ein — vermeintlicher — Glaube. Dagegen im folgenden Satze μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; war der Artikel bei πίστις nothwendig. Hier mußte die πίστις bestimmt werden; aber die Bestimmung liegt in der Rückbeziehung dieses Satzes auf den vorhergehenden, so daß also ἡ πίστις hier so viel ist als ἡ πίστις, ἣν λέγει τις ἔχειν, ἔργα μὴ ἔχων. Das aber ist so viel als ἡ πίστις καθ' ἑαυτήν, V. 17., ἡ πίστις μόνη, V. 24. Ueber den Begriff von πίστις und ἔργα und ἔργα ἔχειν (d. i. durch ἔργα sich lebendig thätig beweisen) vgl. die bei 1, 2—4., und schon in der Einleitung gegebene Ausführung. Der Ausdruck σώζειν bezeichnet den allgemeinen Begriff des Heils, der in dem über das δικαιοῦσθαι Gesagten V. 21—25. seine nähere Bestimmung erhält. Das Heil, das durch σώζειν ausgedrückt ist, ist das selige Verhältniß des Menschen zu Gott, der sich als den in Christo Gerechtfertigten weiß. In diesem Sinn gebraucht auch Paulus das Wort σώζειν, z. B. Eph. 2, 8.

V. 15. Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester bloß wären, und Mangel hätten an der täglichen Nahrung, 16. und jemand unter euch spräche zu ihnen: Gehet hin im Frieden, wärmet euch und sättiget euch! ihr selbst aber würdet ihnen nichts geben, was des Leibes Nothdurft ist: was hülfe dieß? 17. Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, todt ist er an ihm selber.

Dieß ist der erste Grund, durch welchen für das im 14. V. Ausgesprochene der Beweis geführt wird. Der Uebergang wird

jedoch durch die Particula adversativa δὲ gemacht, indem Jakobus den Gegensatz hervorhebt,, in welchem er sich mit den von ihm bekämpften Menschen befindet. Man kann zwischen V. 14. und 15. den Gedanken einschieben: Erscheint es euch etwa anders? Wenn aber ein Bruder u. s. w. V. 15. In diesem ersten Grunde der Beweisführung wird dieß geltend gemacht, daß es sich mit dem Glauben eben so verhalte, wie mit der Liebe, daß das nicht die wahre, ächte Liebe sey, welche nicht die lebendig thätige, und daß dagegen die ächte Liebe die lebendige That mit Nothwendigkeit als das, wodurch sie sich beweise, aus sich hervortreibe. Warum aber das von dem Glauben Darzuthuende an der Liebe (an dem Beispiel der Liebe) dargethan wird, davon liegt der Grund darin, weil die Liebe als das vom Glauben Unzertrennliche betrachtet wird, und so schon zuvor dargestellt wurde, — die Liebe das unmittelbare Erzeugniß des Glaubens, sofern er der wahre ist; und dieß konnte Jakobus auch als zugestanden ansehen, insofern es ja auch paulinische Lehre war, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Gal. 5, 6. Durch das aber, was Jakobus hinsichtlich der Liebe sagt, will er den Gedanken veranschaulichen, es sey im Wesen der Liebe begründet, daß aus ihr die Erweisung ihrer selbst in den Thaten der Liebe hervorgehe, diese seyen mithin die im Wesen begründete nothwendige Erscheinung der Liebe. Wo aber die Thaten hiermit im Widerspruche stehen, da könne auch die Liebe gar nicht vorhanden seyn; sondern was man dann von der Liebe sage, sey nur etwas Erheucheltes, nur ein Schein, etwas in sich Nichtiges, τί τὸ ὄφελος; V. 16. (auch hier, wie V. 14.). Aus dem die Liebe betreffenden Gedanken müssen wir also hier für den Glauben diesen Gedanken ableiten. Wie im Wesen der Liebe, welche aus dem wahren Glauben unmittelbar hervorgeht, so ist es im Wesen des Glaubens begründet, daß er als der lebendig thätige im Leben erscheint. Wo diese nothwendige Erscheinung seines Wesens nicht ist, da kann unmöglich der wahre, ächte Glaube vorhanden seyn, und was sich Glauben nennt, das ist ein todter, in sich nichtiger, Glaube, πίστις νεκρά,

weil er πίςις καθ' ἑαυτήν, d. h. ein vom Leben losgetrennter Scheinglaube ist.

In V. 15. und 16. ist die Bedürftigkeit der das Nöthigste Entbehrenden, welche von selbst schon zum Herzen des Menschen sprechen sollte, und ihr gegenüber die hartherzige liebelose Abweisung der Bedürftigen, in lebendigem Bilde veranschaulicht. Vgl. 1 Joh. 3, 17. 18. Γυμνός, von der nöthigen Kleidung entblößt; ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, לְכִי לְשָׁלוֹם, die Grußformel, mit welcher man den Andern entläßt; θερμαίνεσθε, χορτάζεσθε, wärmet euch, sättiget euch, wo ihr wollt — wo es euch beliebt. Καθ' ἑαυτήν, an ihm selbst, d. h. wenn der Glaube eben nichts anderes ist, als wie ihr ihn zu haben vorgebet, ein bloßer Namensglaube.

Πίςις νεκρά. — In V. 20. liest die Lachmannsche Ausgabe statt νεκρά „ἀργή" (iners), beides besagt dem Sinn nach dasselbe, nehmlich daß das, was sich Glauben nennt, keine wahre Realität habe, etwas in sich Nichtiges sey. Die andere Deutung von νεκρά ἐςιν ist diese: ein solcher so sich nennender Glaube sey unwirksam, nehmlich um das Heil zu gewinnen. So mit Rückbeziehung auf V. 14. Allerdings ist ein todter Glaube auch in dieser Hinsicht unwirksam. Aber wenn das in Bezug auf die Liebe Gesagte, V. 15. 16., in V. 17. angewandt wird auf den Glauben: so kann offenbar als der nächste Sinn von νεκρά ἐςιν ἡ πίςις nur dieß anerkannt werden, ein solcher Glaube sey etwas Nichtiges, etwas ganz und gar Gehaltloses. Und so wird das νεκρά ἐςιν unstreitig auch wieder in V. 26. genommen. Erst die hieraus abgeleitete weitere Bestimmung des Gedankens ist dann diese: ein solcher Glaube habe keinen Einfluß auf das Heil.

V. 18. Aber mag Einer sagen: „hast du Glauben, so habe auch ich Werke." Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke von deiner Seite, so will ich dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen.

Ἀλλ' ἐρεῖ τις ist die gewöhnliche Formel, durch welche man sich einen möglichen Einwurf macht, den man nun zurückweist; wie so die Formel auch z. B. 1 Cor. 15, 35. f. vgl. Röm. 9, 19.

vorkommt. Es schien jedoch Schwierigkeit zu haben, wiefern denn der Satz σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω (worauf denn in δεῖξόν μοι κ. τ. λ. geantwortet würde) eine Einwendung enthalten sollte. Man nahm daher an, in dem Satze σὺ πίστιν ἔχεις κ. τ. λ. sey eine gewisse Nachlässigkeit der Diktion, es stehe dieser Satz für: ἄλλος μὲν πίστιν, ἄλλος δὲ ἔργα ἔχει. Dieß ist jedoch offenbar nur ein Nothbehelf, der nicht befriedigen kann, zumal bei einem Schriftsteller, der seine Worte sehr wohl zu wählen weiß. Daher die weitere Auskunft, wie sie sich bei Knapp in seiner diese Stelle betreffenden Abhandlung findet: der Einwurf liege nur in den Worten σὺ πίστιν ἔχεις, die als Frage gelesen werden müssen. Worauf geantwortet würde: κἀγὼ ἔργα ἔχω — ja ich habe noch mehr, ich habe auch die Werke u. s. w. Allein was sollte denn dieß für ein bedeutungsloser Einwurf seyn: hast du auch Glauben? Deßwegen kehrte die neuere Auslegung (der sich auch Neander anschloß) zu der früher gegebenen zurück: der Satz ἀλλ' ἐρεῖ τις sey hier nicht die Formel für den Einwurf, sondern setze die vorigen Gedanken fort. Zuvor heiße es: ein solcher Glaube, der die Werke nicht hat, ist kein Glaube. Nun fahre ein im Sinne des Jakobus Redender fort, und spreche wider jenen Scheinglaubigen: sondern (ἀλλ') einem solchen, der den Glauben blos auf den Lippen hat, wird man (nehmlich im Sinn dessen, der den werkthätigen Glauben fordert) sagen können: du hast Glauben, und ich habe die Werke. Zeige mir u. s. w. Allein dieser Auslegung fehlt die sprachliche Rechtfertigung. Ἀλλ' ἐρεῖ τις setzt in einer antithetischen Beweisführung, die in bestimmt von einander gesonderte Glieder zerfällt, niemals blos die schon begonnene Rede fort, sondern unterbricht sie vielmehr als Einwurf. Gewiß auch wird von jedem, der das ἀλλ' ἐρεῖ τις liest, ein Einwurf erwartet. Sodann würde bei dieser Auffassung das δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου κ. τ. λ. nicht bestimmt genug als neuer Grund für das in V. 14. Gesagte hervortreten, wie es doch dem Sinn nach seyn soll. Endlich würde man so das κἀγὼ ἔργα ἔχω eher hinwegwünschen müssen.

Nach meiner Ansicht ist allerdings ἀλλ' ἐρεῖ τις die Formel der Einwendung, und die Einwendung finde ich in dem Satze: σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω, und die Antwort hierauf in: δεῖξόν μοι κ. τ. λ. Alles aber wird klar, sobald man σὺ πίστιν ἔχεις hypothetisch nimmt; wie 5, 13. 14. ganz dieselbe Construction sich findet. So ergiebt sich einfach dieser Sinn: Aber wendet vielleicht jemand ein, nehmlich jemand von den Scheinglaubigen: wenn du Glauben hast, so habe auch ich Werke, d. h. wenn du, der du die Werke so sehr geltend machst, und sie dir vindicirst, doch zugleich den Glauben hast, da ja nach deiner eigenen Aussage Eins nicht ohne das Andere ist: so habe auch ich mit meinem Glauben zugleich und in meinem Glauben die Werke, so schließt mein Glaube selbst schon die Werke in sich. Der Sinn des Einwurfs ist also kurz dieser: Wenn nach des Jakobus eigener Aussage Glaube und Werke unzertrennlich seyen, so genüge es an dem Einen von Beiden, und in dem Einen sey schon das Andere, nehmlich implicite, mitgesetzt. Wer also den Glauben habe, könne von sich sagen, er habe in dem Glauben auch zugleich die Werke, wenn auch die Werke nicht eben in bestimmten Erscheinungen zu Tage kommen. Hierauf antwortet Jakobus: so zeige mir denn, wenns möglich ist, deinen Glauben ohne die Werke von deiner Seite, d. h. ohne Thaten, durch welche sich der Glaube ins Leben hervorstellt; so will ich dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen. Der Sinn dieser Antwort ist: Werke als solche Thaten, die in die Erscheinung des Lebens hervortreten, sind das nothwendige Kennzeichen, das nothwendige Kriterium des Vorhandenseyns des Glaubens. Man kann also wohl aus den Werken auf das Vorhandenseyn des Glaubens schließen; wo es aber an den im Leben sich bemerklich machenden Werken fehlt, da ist zu vermuthen, daß der Glaube selbst fehle — der Glaube nehmlich, der der ächte ist. — Bei dieser unserer Auffassung des Gegenstandes zeigt sich nun zwar allerdings auch der innere Vorzug der Leseart δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων σου, statt der Vulg. ἐκ τῶν ἔργων σου. Doch ist die letztere nicht geradezu ungereimt. Man könnte

aufnahm, und auf einem andern Wege entkommen ließ?

V. 20. θέλεις δὲ γνῶναι, Formel des Ueberganges zu einem neuen Argument; jedoch nicht ohne einen gewissen Nachdruck. Und zu der Frage muß supplirt werden: so vernimm den Beweis aus der Schrift selbst. Wohl mochte der Verfasser unseres Briefs auf diese nachdrucksame Weise seine Beweisführung abschließen, weil gerade die Gegner jenen Schriftbeweis im entgegengesetzten Sinne führten. Um diesem Schlusse seiner Beweisführung noch einen besonderen Nachdruck zu geben, dazu muß eben auch die Anrede ὦ ἄνθρωπε κενέ dienen. Κενός drückt hier das Doppelte aus, 1) vanus, in Bezug auf die eigene Person, weil ein solcher Mensch selber der Werke entbehrt, 2) vana jactans, in Bezug auf die Lehre, die er vertheidigt.

V. 21. Ueber den Begriff von δικαιῶσθαι, vgl. σώζεσθαι, und φίλος θεῦ ἐκλήθη, ist bereits in der Einleitung die Entwicklung gegeben. Die Thatsache, auf welche Jakobus hier sich bezieht, ist 1 Mos. 22. aufgezeichnet. Es ist eine einzige Thatsache. Daß Jakobus gleichwohl sagt ἐξ ἔργων, dieß ist daraus zu erklären, weil dieß die zum L e h r b e g r i f f, der beleuchtet werden soll, gehörige F o r m e l ist. Ὁ πατὴρ ἡμῶν heißt Abraham nicht deßwegen, weil nur den J u d e n christen gilt, was Jakobus ausspricht, sondern weil alle πιςεύοντες überhaupt sich Abraham als Vater, als πατὴρ τῶν πιςευόντων vindicirten. Vgl. Röm. 4, 11. f. 16. So ist also in dem ὁ πατὴρ ἡμῶν der Gedanke angedeutet: wer mit Recht Abraham als Vater in Anspruch nimmt, dessen Glaube muß auch seyn, wie der seinige, d. h. ein Glaube, der in Werken sich wirksam erweist. — Die That Abrahams war die That des unbedingten Gehorsams gegen Gott, Gott den einzigen Sohn, an welchen die ganze ihm zu Theil gewordene Verheißung angeknüpft war, als Opfer darzubringen. Einer solchen That war Abraham allerdings nur insofern fähig, als schon zuvor ein u n b e d i n g t e r G l a u b e in seiner Seele vorhanden war, das unbedingte Vertrauen nehmlich, daß der Wille Gottes

absolut gut sey, und daß die Wahrhaftigkeit (Treue) Gottes, der ihm die Verheißung gegeben, sich erfüllen werde, wenn auch die Probe des Gehorsams, auf welche Gott den Abraham stellte, die an Isaak, den jetzt zu Opfernden, geknüpfte Verheißung aufzuheben schien. So bewies sich bei Abraham in seiner That des unbedingten Gehorsams der lebendigste Glaube; und in dieser Hinsicht konnte Jakobus nicht umhin, für seine Lehre von der nothwendigen Zusammengehörigkeit des Glaubens und der Werke V. 22. zuerst dieß geltend zu machen, daß, wie sich aus jenem Beispiele ergab, ἡ πίςις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτῦ, d. h. der Glaube zu seinen Werken wirkte, d. i. das wirkende Princip für die Erzeugung der Werke war. Der Gedankenzusammenhang des Jakobus zeigt, daß durch den Ausdruck συνεργεῖν Glaube und Werke nicht in ein äußerlich beigeordnetes Verhältniß gebracht werden sollen. Uebrigens findet sich συνεργεῖν in einer verwandten Bedeutung, wie hier bei Jak., in den Clem. Hom. 3, 72., wo es, nachdem Gott als der Grund von Allem genannt war, heißt: συνελὼν ἐρῶ· σὺ ἡμῖν τὰ πάντα· πρὸς αἰώνιον ὕπαρξιν σωτηρίας συνέργησον.

Das Zweite aber, was sich aus jenem Beispiele für des Jakobus Lehre ergab, war dieß, daß ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίςις ἐτελειώθη, d. h. theils: daß durch die Werke der Glaube in seiner Vollständigkeit, d. i. in seiner vollen Wahrheit und Realität (vgl. τέλειος 1, 4.) sich lebendig darlegte; theils zugleich auch: daß durch die Werke der Glaube zur Vollendung kam. Insofern nehmlich Jakobus den Glauben durchaus als unzertrennlich von der sittlichen That, von den Werken, auffaßt, muß nach dieser Ansicht im werdenden Leben des Menschen der Glaube selbst erst in den aus ihm hervorgehenden Werken sich vollenden. Es ist ganz treffend, was sich zu unserer Stelle bei Polus bemerkt findet: Opera fidem perficiunt, — quum per opera fides ad maturitatem pervenit, quomodo arbor perfecta fit, quum ita excrevit, ut fructum ferat; et peccatum perficitur (Jac. 1, 16.), quum in habitum evasit. Opera sunt justi et maturi fructus fidei. Fides tum demum

ist das Verhältniß der Freundschaft, es ist die Theilnahme am göttlichen Wohlgefallen. Somit ist auch dem Jakobus die *δικαίωσις* die Aneignung des göttlichen Wohlgefallens, vermöge deren der Mensch, rückwärts blickend auf den Zustand des Zwiespalts mit Gott, sich versöhnt mit Gott weiß (Freund Gottes, als dem die Sünden vergeben sind), vorwärts blickend auf den Zustand der Vereinigung mit Gott (des neuen geistigen Lebens), sich als Kind und Erben Gottes weiß (Freund Gottes als der seiner Liebe theilhaftige).

V. 24. *Ὁρᾶτε*, hierdurch wird mit Nachdruck die Folgerung aus dem Aufgeführten eingeleitet. (Weil der Satz eine Folgerung ist, so lasen auch sonst die Ausgaben: *ὁρᾶτε τοίνυν*. Allein die überwiegenden kritischen Auktoritäten entscheiden für die Weglassung der Conjunktion *τοίνυν*.)

Ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται, da der Gegensatz ist *καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*, so ist zu *ἐξ ἔργων* zu suppliren *τῆς πίστεως*, so wie *οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* soviel ist, als *ἐκ πίστεως καθ' ἑαυτὴν, χωρὶς τῶν ἔργων*, ein Glaube, der nur ein so sich nennender ist, in Wahrheit aber Nichts.

V. 25. Das Thatsächliche, worauf Jakobus sich bezieht, s. Josua 2, 1. ff. Die That der Rahab, die Aufnahme der israelitischen Kundschafter (*ἄγγελοι = κατάσκοποι*), und ihre heimliche Entlassung gieng aus dem Glauben hervor, d. h. hier aus der Zuversicht, daß der Gott Israels seine Drohung wider Canaan und seine Verheißung für Israel wahr machen werde. Aber diese Zuversicht zu Jehova gab sich als eine *bewährte* kund durch ihre That; und um dieser ihrer Glaubensthat willen wurde sie bei der Eroberung ihrer Stadt *allein* unter allen ihren Volksgenossen geschont, und in die Gemeinschaft der Israeliten aufgenommen. Insofern wird hier aus ihrem Beispiele argumentirt, daß *ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος*.

V. 26. Denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, so auch ist der Glaube ohne die Werke todt.

Durch *γάρ* wird dieser Satz ans Vorhergehende als eine Bestätigung angeknüpft; zugleich aber ist in demselben die Conclusion

aus allem Bisherigen. — Die Vergleichung in diesem V. hat auf den ersten Anblick etwas befremdendes; denn man erwartet vielmehr, daß πίςις und πνεῦμα sich wechselsweise entsprechen. Allein sowie πνεῦμα auch das ist, was das leibliche Leben bedingt (πνοὴ τῆς ζωῆς, 1 Mos. 2, 7.): so ist die gemeinsame Vorstellung, durch welche das Bild und das Abgebildete hier verknüpft sind, die Vorstellung des Lebens. In τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος wird πνεῦμα als die Lebensbedingung genannt; und in ἡ πίςις χωρὶς τῶν ἔργων sind die ἔργα die Lebensäusserung, bei deren Fehlen es auch an der Lebensbedingung fehlen muß. Der Sinn des V. ist also einfach dieser: Wie zum leiblichen Leben Leib und Geist unzertrennlich zusammen gehören, so gehören zum Glaubensleben Glaube und Werke in innerlicher Nothwendigkeit zusammen. Wie der Leib, wenn das das Leben bedingende fehlt, etwas todtes ist: so ist der Glaube, wenn ihm nicht ein Leben inwohnt, welches die Werke aus sich hervortreibt, etwas todtes, d. i. etwas Nichtiges, ein nur so sich nennender Glaube ohne Gehalt, und ohne Einfluß auf das Heil, auf die Rechtfertigung.

Fünfter Abschnitt. Cap. 3.

Mit dem 3. Cap. kommt nun Jakobus auf die Warnung vor den Streitigkeiten, welche die christliche Gemeinschaft störten; worauf er schon früher hingedeutet hatte, schon in 1, 19. 20. 26.; und welche er auch im 2. Cap. vor Augen hatte. Eben darum ist es auch jetzt ein in der Natur der Sache selbst begründeter Uebergang vom 2. Cap. zu dem im 3. Cap. Ausgeführten, das er sodann 4, 1. ausdrücklich als die Beziehung auf die unter den Christen ausgebrochenen πόλεμοι καὶ μάχαι erklärt. — Nach der in der Einleitung entwickelten Ansicht ist dieser Kampf als der Gegensatz zwischen der judenchristlichen, und der übrigen vorzüglich zu Paulus sich haltenden Christengemeinschaft aufzufassen; und da dieser Gegensatz in Hinsicht auf die Lehre namentlich an die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, und aus den Werken sich anschloß: so ge-

schieht es eben darum, daß Jakobus mit der im 2ten Theile des 2. Cap. gegebenen Erörterung über Glauben und Werke und Rechtfertigung unmittelbar jetzt seine Warnung vor den Streitigkeiten verknüpft, die, wie aus Allem klar ist, der Ausdruck gegenseitiger vielfacher Erbitterungen waren. Es sind aber die Streitigkeiten in dichterischer Prosopopoie an der Zunge dargestellt, welche personificirt, und wie eine selbstständige, und, wenn sie einmal entfesselt ist, von da an unbezwingliche Macht beschrieben wird. V. 1—8. Vom 9. V. an wird hierauf der Widerspruch fühlbar gemacht, in welchen sich der Mensch hierdurch mit der sittlichen Weltordnung versetze; es wird die Zerrissenheit des Lebens hervorgehoben, welche die nothwendige Folge davon sey; und es wird zu der den Frieden begründenden Lebensweisheit ermahnt, welche, wie sie himmlischen Ursprungs ist, himmlische Früchte trägt. V. 9—18.

V. 1. Unterwinde sich nicht Jedermann, Lehrer zu seyn, meine Brüder; eingedenk, daß uns ein um so größeres Gericht treffen wird. 2. Denn wir verfehlen uns Alle mannichfaltig. Wenn sich Einer in der Rede nicht verfehlt, der ist ein vollkommener Mann, fähig auch den ganzen Leib im Zaum zu halten.

V. 1. *Μὴ πολλοὶ κ. τ. λ.* Unserer Grundansicht von der Tendenz dieses Briefes gemäß ist dieß so zu verstehen: Ich warne euch davor, sagt Jakobus, daß nicht so viele unter euch sich unterwinden, die Andern belehren zu wollen, — sich zu Lehrern der Andern aufzuwerfen; d. h., da es eben die Gegenstände des Streites waren, worüber man sich gegenseitig herausnahm, über einander abzuurtheilen: ich warne euch vor wechselseitiger Rechthaberei gegen einander in den Streitigkeiten, die sich, namentlich über die Lehre, erhoben haben.

Daran aber schließt sich jetzt auch in einfachem Zusammenhange der andere Satz, *εἰδότες, ὅτι κ. τ. λ.* d. h. eingedenk, daß wir Menschen nur ein um so strengeres Gericht Gottes zu erwarten haben, je strenger wir in der Aburtheilung über Andere verfahren.

Nach der andern Hauptansicht aber, wornach Alles in

unserem Briefe sich nur auf die Verhältnisse der Judenchristen der frühesten Zeit beziehen soll, wird die Warnung *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε* buchstäblich als eine Warnung vor dem Zudrang zum Lehramte betrachtet, dessen ehrgeizige Anstrebung aus dem Judenthum, worin das Rabbinat Gegenstand des vielfachsten Ehrgeizes war, auch ins Christenthum übergieng. Allein es ist nicht recht klar, wie hierzu das unmittelbar hierauf über die Zunge Gesagte passen soll, das doch unstreitig vielmehr auf erbitterten, leidenschaftlichen Kampf der Rede im großen Ganzen der christlichen Gemeinschaft gerichtet ist, als auf das verfehlte Reden der Lehrer im engeren Sinne. Dieß wurde auch von jeher von den Exegeten gefühlt; daher nach Calvins Vorgang oftmals auch diese Erklärung der Stelle gegeben wurde: Werfet euch nicht so häufig zu Sittenrichtern eurer Brüder auf. Allerdings führen Streitigkeiten über die Lehre gemeinhin auch zur Verunglimpfung des Charakters Anderer, und sofern ist die zuletzt hier angeführte Erklärung der Stelle nicht ausgeschlossen; nur ist dieß wohl nicht das Nächste, sondern das Nächste ist die Warnung davor, daß nicht Jeder meinen möge, er dürfe sich über das, was als das Wahre anzuerkennen sey, zum Lehrer der Anderen aufwerfen, und sie nun in den Streitigkeiten auf eine für sie verletzende Weise behandeln.

Εἰδότες, ὅτι — ληψόμεθα, die erste Person des Verb. hier gewählt nach der Figur der Communicatio, *κρίμα λαμβάνειν*, wie Matth. 23, 13.; wisset, daß wir eine um so größere Verantwortung auf uns nehmen, nämlich vor Gott, dem Richter, der bei seinem Gericht über die Menschen darauf Rücksicht nimmt, wie sie über ihre Brüder gerichtet haben. Vgl. 2, 13.

Πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες κ. τ. λ. Zusammenhang: Wir fehlen ohnehin Alle mannichfach genug *). Was soll

*) In *πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες* fällt das *οὐκ ἔστι διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον*, Röm. 3, 23., (vgl. Sophocl. Antig. 1023. f. *ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσιν κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν*,) und das

das Maas der Versündigung dadurch voll gemacht werden, daß durch das ungebändigte Reden, und die entfesselte Leidenschaft in den Streitigkeiten die Brüder verletzt werden? Davor hütet euch. In dem Maashalten der Rede, womit man an die Anderen sich wendet, bewährt sich zumeist die christliche Vollkommenheit. Von der entfesselten, ungebundenen Zunge dagegen geht alle Mißhandlung der Brüder aus. — Treffend hat hier Jakobus die Wichtigkeit dessen aufgefaßt, was das Verbindungsmittel der Gesellschaft ist, der Rede. *Λόγος* ist also hier von der Rede überhaupt, als dem allgemeinen Werkzeuge wechselseitiger Mittheilung der Menschen unter einander, zu verstehen. So entspricht *λόγος* in dieser allgemeinen Bedeutung ganz dem nachfolgenden *γλῶσσα*. *Οὗτος τέλειος ἀνήρ*, auch hier heißt *τέλειος*, wie früher es vorkam, so beschaffen, wie der Mann seyn soll; also so beschaffen, wie er als der christlich Vollkommene seyn soll.

Δυνατὸς — σῶμα. Dem Bilde gemäß, das schon hier beginnt, und hierauf in der folgenden Personifikation der Zunge fortgesetzt wird, ist das Wort *σῶμα* gewählt, zur Bezeichnung des ganzen Wesens, und zwar also nach dem Zusammenhange, des geistigen Wesens; wie Matth. 6, 22. das Wort *σῶμα* zu einer Vergleichung gebraucht wird, wodurch das geistige Wesen selber abgebildet wird. Es besagt demnach *δυνατὸς — σῶμα* dieses: fähig ganz sich selbst zu beherrschen. Eine eben so richtige, als wichtige Bemerkung. Die Selbstherrschaft, die wesentliche Bedingung der freundlichen Behandlung der Brüder, zeigt sich vor Allem darin, daß der, der sich selbst beherrscht, seine Zunge zu beherrschen im Stande ist. — Nach der andern Hauptauffassung unserer Stelle, wornach *διδάσκαλοι* im 1. V. im eigentlichen Sinne, von den Lehrern verstanden wird, wird V. 2. *ἐν λόγῳ* auf den Lehrvortrag bezogen; und nun hat man sogar auch das *σῶμα* von der christlichen Gemeinde (*σῶμα τοῦ χριστοῦ*) gedeutet.

---

auch noch von dem Wiedergebornen Geltende *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν*, 1 Joh. 1, 8., zusammen.

Allein mit welchem Rechte, das ist eine andere Frage. Auch hätte Jakobus, abgesehen von allem Uebrigen, ohne Zweifel den Ausdruck χαλιναγωγῆσαι in diesem Falle nicht gebrauchen können.

V. 3. Siehe den Pferden legen wir Zäume in den Mund, daß sie uns gehorchen; und ihren ganzen Leib lenken wir damit. 4. Siehe auch die Schiffe, obwohl so groß, und von heftigen Winden umhergetrieben, werden gelenkt von einem ganz kleinen Steuer, wohin der Druck des Regierenden (des Steuermanns) will.

V. 3. Statt ἴδε, = ἰδοὺ V. 4. *), liest Lachmann εἰ δὲ, dann wäre καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν Nachsatz. Damit gienge jedoch die Schönheit der Diktion in dieser (poetischen) Stelle verloren; und so würde der 3. V. auch nicht mehr so ganz dem 4. V. correspondiren. Zusammenhang: Wer die Zunge in der Gewalt hat, hat sich überhaupt in der Gewalt. Es ist hier in der geistigen Welt, wie in der Natur ausser uns. Wenn wir den Pferden den Zaum in den Mund legen, so vermögen wir damit ihren ganzen Leib zu lenken. So auch die Schiffe; hat der Steuermann das kleine Steuerruder in seiner Gewalt, so lenkt er damit das ganze Schiff. Umgekehrt aber — so denkt man nun von selbst hinzu — das entzügelte Pferd kann nicht aufgehalten werden; das Schiff, dessen Steuer der Steuermann nicht mehr in der Gewalt hat, ist den Winden preisgegeben. Eben so die Zunge V. 5. ff. Ist sie gezügelt, so hat der Mann überhaupt sich in der Gewalt. Ist sie ungebändigt, so entfesselt ihre Frechheit auch alle übrigen wilden Leidenschaften; sie ist dann ein höllisches Feuer, das das ganze Leben entzündet, und ihre Gewalt, die den Menschen überwältigt hat, reißt ihn haltungslos dahin.

V. 5. Also auch die Zunge, ein so kleines Glied ist sie, und so trotzig erhebt sie sich.

---

*) Bengel im Gnomon: Si quid differentiae est, ἴδε consideratum quiddam sonat potius, ἰδοὺ patheticum magis est.

Μεγαλαυχεῖν, jactabundum se efferre, bezeichnet die Frechheit und Ungebundenheit der Rede.

V. 6. Siehe ein kleines Feuer, welch einen Wald zündet es an! Auch die Zunge ein Feuer, diese Welt voll Ungerechtigkeit, — die Zunge steht da unter unseren Gliedern als die den ganzen Leib befleckt, und den Kreis des Lebens entzündet, selber entzündet von der Hölle.

Ἰδὲ ὀλίγον (= *μικρόν*, wie bei Homer, z. B. Odyss. 10, 94.) *πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει*, Lachmann liest: *ἰδὲ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει*. So wäre durch *ἡλίκον* die große Macht des Feuers, und im Gegenbilde, der Zunge angedeutet. Allein offenbar verliert durch diese Leseart die Stelle ihre Schönheit. Die große Macht des Feuers ist durch *ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει* bezeichnet, und damit contrastirt nun das in seinem Beginne so kleine, aber eine so große Gewalt in sich schließende Feuer. Diesem entspricht im Gegenbilde die kleine Zunge, die auch ein Feuer von so grenzenloser Macht ist, die kleine Zunge, die doch eine ganze Welt von Ungerechtigkeit in sich schließt. Und so contrastirt hinwiederum mit *γλῶσσα*, diesem *μικρὸν μέλος*, V. 5., das in Apposition hinzugefügte, *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*. Hier ist der Artikel *ὁ δεικτικῶς* aufzufassen: diese Welt voll Ungerechtigkeit. Uebrigens giebt *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* im Griechischen gerade denselben Sinn, wie im Teutschen: diese Welt voll Ungerechtigkeit, d. h. ista improbitatis, injuriarum congeries, colluvies. Dieser Sinn liegt in dem Begriff von Welt als dem Inbegriff aller Dinge. Also *ἡ γλῶσσα, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*, die Zunge, sie die alle Ungerechtigkeit in sich begreift. So aber wird sie genannt, insofern die frechgewordene, entfesselte Zunge zu allen Thaten der Ungerechtigkeit zu führen im Stande ist *). Wie hier *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* steht, so Sprüchw.

*) Bengel im Gnomon: ut macrocosmi instar est microcosmus, sic microcosmi instar est lingua, hunc totum ciens. Eigenthümlich sodann ist Bengels weitere Erörterung hievon. Es genüge jedoch, darauf hingezeigt zu haben.

17, 6. ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, der Inbegriff aller Schätze. Diese Erklärung von ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ist die in Bezug auf die Sprache einfachste, und die zum Zusammenhang ganz passende. Sie ist von Luther, Calvin und den bewährtesten Exegeten vorgezogen. Nach Wetsteins Vorgang haben Andere ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας übersetzt: ornamentum improbitatis, Beschönigung der Bosheit, insofern die Zunge bereit sey, alles Böse, das durch sie geschehe, auch wieder zu beschönigen. Sprachlich gezwungen, und für den Zusammenhang nur störend! Gewaltsam ist ebenfalls Theiles Erklärung: lingua est ignis, mundus vero est improbitatis, h. e. improbitatis plenus, so daß ὁ κόσμος grammatisches Subjekt, τῆς ἀδικίας grammatisches Prädikat wäre. Diese Erklärung ist übrigens nur eine der Sprache aufgedrungene Modifikation einer früheren Ansicht, wornach ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας als ein dem Satze ἡ γλῶσσα πῦρ korrespondirender eigener Satz genommen, aber zugleich vermuthet wird, es sey das dem πῦρ entsprechende ὕλη, wovon die Welt das Gegenbild sey, in dem Satze ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ausgefallen, und ursprünglich möge der Satz wohl gelautet haben: ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ὕλη, die ungerechte Welt (der arge ungöttliche κόσμος) ist der Brennstoff, nämlich für das Feuer, welches die Zunge ist. Hierbei beruft man sich auf die Peschito, welche übersetzt: lingua est ignis, mundus injustitiae est silva. Andere, wie z. B. Hottinger, wollten gar den ganzen Satz καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας als eine erst in den Text gekommene Glosse angesehen wissen. — Uebrigens lesen wir mit Lachmann: καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας, ἡ γλῶσσα καθίςαται κ.τ.λ.; die sonst gewöhnliche Leseart οὕτως ἡ γλῶσσα κ.τ.λ. würde sich nur so rechtfertigen lassen, daß man sagte, sie wiederhole die schon zuvor gemachte Anwendung des Bildes. Allein viel schicklicher wird οὕτως ganz hinweggelassen. So wird ἡ γλῶσσα in diesem eng mit dem Vorhergehenden verbundenen Satze von neuem aufgefaßt, korrespondirend dem kaum zuvor gesetzten ἡ γλῶσσα, indem jetzt veranschaulicht wird, wie die Zunge sich als Feuer beweise. Sie thut dieß, indem sie gleichsam als Mittelpunkt

unter den übrigen Gliedern des Leibes dasteht, und ihre verzehrende (Feuer-) Macht nach allen Seiten hin verbreitet. Beachtenswerth ist sodann das Folgende in der Construktion. Nicht ohne Grund wird zuerst ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν als ein eigener Satz hingestellt, und hierauf in Appositione durch die Participia ἡ σπιλοῦσα κ. τ. λ. die Anwendung von dem Bilde gegeben. Die Zunge wird so recht als selbstständig, als eine für sich bestehende Macht, herausgehoben. Dieß zu veranschaulichen muß auch der Ausdruck καθίσταται dienen: sie steht da; ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, d. h. im Mittelpunkte der Glieder; denn die Zunge wird hier als die Centralmacht betrachtet, von wo aus die Flammen ihres Feuers nach allen Seiten hin sich verbreiten. Hierdurch fällt von selbst nun auch das gehörige Licht auf den nachfolgenden Ausdruck φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, sowie umgekehrt dieser die Zunge als die in den Mittelpunkt der Glieder gestellte erscheinen läßt. Ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα, sie (die Zunge) steht da als die, die den ganzen Leib befleckt, verunreinigt; ausser dem Bilde: die Frechheit der Rede theilt ihre verunreinigende, alle unedlen Leidenschaften aufregende Wirkung dem ganzen (geistigen) Wesen (vgl. σῶμα V. 2.) des Menschen mit. Vielleicht ist in σπιλοῦσα, da σπιλοῦν im besonderen contagio contaminare bedeuten kann, auf die wie mit einer mitgetheilten Glut den Leib ergreifende Ansteckung einer bösartigen Krankheit angespielt. So würde dieses ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα noch genauer an das begonnene und unmittelbar darauf in καὶ φλογίζουσα κ. τ. λ. fortgesetzte Bild vom Feuer sich anschließen. Καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως, es ist nicht τρόχον, sondern τροχὸν zu lesen, obwohl vielleicht schon die alten Ausleger Oecumenius, Isidorus von Pelusium und Andere so lasen, indem sie τὸν τροχον τῆς γενέσεως vitae decursum deuteten. Indessen könnte dieß eben auch nur Auslegung des Wortes τροχὸν seyn, das sie bildlich vom Verlaufe des Lebens verstanden. Die Leseart τροχόν ist jedenfalls vorzuziehen, aus innern Gründen schon deßwegen, weil es das gewähltere, poetische Wort ist. Der andere Hauptgrund

wird sich uns durch die Auslegung selber ergeben. Die gewöhnliche Erklärung von τροχὸν τῆς γενέσεως ist: das Rad, der Kreisel, des Lebens, d. h. das gleich einem Rade sich umschwingende Leben. Calvin: Vitae humanae cursum *rotae* comparat. Wie Anacreon sagt 4, 7. τροχὸς ἅρματος γὰρ οἷα βιοτὸς τρέχει κυλισθείς. So wäre also dadurch dieß gesagt: die Zunge entzündet die ganze Entwicklung des gleich einem Rade sich umschwingenden Lebens. Und dieses Bild sollte dann sowohl auf die Schnelligkeit, als auf die Unbeständigkeit des Lebens hinweisen. Allein das eben ist das Räthselhafte, warum denn hier das Leben nach seiner Schnelligkeit und Unbeständigkeit bezeichnet seyn sollte, da doch hierzu im Contexte kein Grund liegt. Eben dieser Grund gilt auch gegen andere schon aufgestellte Deutungen, z. B. diese: die gleich dem Kreisel, d. i. im Kreislauf auf einander folgenden Geschlechter der Menschen; — bei welcher Deutung überdieß dem τῆς γενέσεως ein mit dem Sprachgebrauch unverträglicher Sinn untergelegt wird. Τροχός heißt der Umkreis, und das ist die einzig richtige Bedeutung, die hier anzuwenden. Die Zunge wird als das in den Mittelpunkt der Glieder gestellte Feuer betrachtet, dessen Flammen in allen Radien nach dem Umkreise auslaufen. So bezeichnet also hier τὸν τροχόν den durch seinen Mittelpunkt bestimmten Kreis, der durch seinen Umkreis abgeschlossen ist, und hierdurch ein Ganzes bildet; d. h. gleich dem teutschen Worte Kreis ist hier τροχός eine bildliche Bezeichnung des Gebiets, des Lebensgebiets, auf welches sich die Wirksamkeit der Zunge erstreckt. Was ferner das beigefügte τῆς γένεσεως betrifft, so nimmt man es gewöhnlich in der Bedeutung von Leben; und man beruft sich für diesen Sprachgebrauch auf das Buch Judith 12, 18., wo es heißt πάσας ἡμέρας τῆς γενέσεως. Ebenso wird als Beweisstelle angeführt Weish. Sal. 7, 5. vgl. 6. Und auch auf dem Gebiete der Profanskribenten, z. B. bei Aristides findet sich der Ausdruck: αἱ παρελθόντες ἤδη σοι τῆς γενέσεως ἐνιαυτοί. Somit wäre wohl die angenommene Bedeutung von γένεσις, h. e. vita, gerechtfertigt gegen die in neuerer Zeit dagegen er-

Spruch des Ps. 58, 5., angeführt Röm. 3, 13. ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν.

V. 9. Durch sie loben wir Gott den Vater, und durch sie fluchen wir den Menschen, den nach dem Bilde Gottes geschaffenen. 10. Aus einem und demselben Munde geht Lob und Fluch hervor. Nicht sollte, meine Brüder, dieß also seyn.

Jakobus wendet sich hierdurch zur Aufdeckung des **inneren Widerspruchs**, in welchem als Glieder der sittlichen Weltordnung sich diejenigen befinden, die jener Frechheit der Zunge sich schuldig machen, die im Vorhergehenden geschildert wurde. Und so wird nun die absolute Verwerflichkeit feindseliger Gesinnung und Handlungsweise nachgewiesen, welche das brüderliche Verhältniß der Menschen und der Christen unter einander zerstöre.

Ἐν αὐτῇ (τῇ γλώσσῃ) εὐλογοῦμεν κ. τ. λ. Daß auf Seiten derjenigen, welchen die Ermahnung des Jakobus gilt, die Anerkenntniß des dem Menschen Ehrfurcht und Anbetung Gottes abnöthigenden Abhängigkeitsverhältnisses stattfinde, dieß setzt Jakobus schlechtweg voraus; und mit Recht. Daher beginnt er unmittelbar mit *ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν θεὸν καὶ πατέρα*. Das *καὶ πατέρα* ist wie 1, 27. hinzugesetzt, um hierdurch sogleich auf das brüderliche Verhältniß der Menschen untereinander hinzudeuten, welches sich nothwendig aus ihrem gemeinschaftlichen Verhältnisse zu Gott, als dem Vater Aller, ergebe. Aber, setzt Jakobus in dem folgenden *καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα κ. τ. λ.* sofort hinzu: mit der aufrichtigen Anerkenntniß jenes, zuvor bezeichneten, Verhältnisses zu Gott ist unvereinbar Verfluchung, d. h. überhaupt feindselige Mißhandlung der Menschen, als der nach dem Bilde Gottes geschaffenen. Hatte das zuvor zu *τὸν θεὸν* beigefügte *καὶ πατέρα* bereits das brüderliche Verhältniß der Menschen untereinander angedeutet, so wird dieß nun noch mehr und ausdrücklich herausgehoben in *τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας*, aber es wird durch das Letztere zugleich der weitere Gedanke ausgedrückt, Jedem komme als Menschen vermöge des

göttlichen Ebenbilds, das der Mensch als der nach dem Bilde Gottes geschaffene in sich trage, eine unverletzliche Würde zu, die von Anderen nicht verletzt werden könne, ohne daß die Pflicht gegen Gott selbst, den Schöpfer des Menschen nach seinem Bilde, verletzt werde. — Jakobus geht hier auf das zurück, was das Ursprüngliche ist im Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen; mit Bezug auf 1 Mos. 1, 26 f. 9, 6.; und es ist klar, daß er die göttliche Ebenbildlichkeit nach der Seite auffaßt, wornach sie unverlierbar ist, und auch in dem gefallenen Menschen unverloren ist, also in Hinsicht auf die Substanz des menschlichen Wesens, welches in seiner Geistigkeit sich als ein Ebenbild des absoluten Geistes kund giebt. Bengel im Gnomon: Amisimus dei similitudinem, sed exinde tamen remanet nobilitas indelebilis, quam in nobis et in aliis debemus revereri. Mansimus tamen homines ad similitudinem illam, per benedictionem divinam, cui humana subscribere debet, reformandi. Id interpellant, qui maledicunt. (Der Ausdruck *καταρώμεθα*, wobei wieder die Figur der communicatio stattfindet, ist wegen der Beziehung auf *εὐλογοῦμεν* gewählt.)

V. 10. *Οὐ χρὴ ταῦτα οὕτω γίνεσθαι*, d. h. das ist, von der sittlichen Weltordnung aus betrachtet, in sich selbst widersprechend. — Zu diesem Vers bietet Philo de decem Orac. Mos. II. 196. eine angemessene Parallele: *οὐ γὰρ ὅσιον, δι' οὗ στόματος τὸ ἱερώτατον ὄνομα προφέρεται, διὰ τούτου φθέγγεσθαί τι τῶν αἰσχρῶν* *).

V. 11. Ergießt auch die Quelle aus derselben Oeffnung süsses und bitteres Wasser? 12. Kann, meine Brüder,

*) Jalkut Rubeni f. 120. 3. Quicunque habet linguam maledicam, ejus preces non adscendunt ad Deum S. B. Ps. 73, 9. Rabba dixit: si quis vitam quaerit, in lingua ejus est; sin mortem, in lingua ejus est. Bereschith R. 24. Dixit R. Akibas: scriptum est, diliges proximum tuum sicut te ipsum. Haec summa magna in lege est: ne dicas, postquam contemnor, contemnatur etiam socius meus, postquam ego

doch dabei ein organisches Glied in der christlichen Gemeinschaft bleiben wollen, der der christlichen Weisheit ermangelt. (Vgl. die Erörterung des Begriffs der christlichen Weisheit bei 1, 5.) Daher wird Jakobus jetzt auf diesen Gedanken geführt: Wenn sie, die sich so erbittert anfeinden, im Besitze der christlichen Weisheit wären, so könnten sie unmöglich so handeln. Durch die christliche Weisheit werde eine solche Handlungsweise ausgeschlossen. Diesen Gedanken aber drückt er durch eine lebhafte Frage aus, indem er sich an alle diejenigen wendet, die sich für weise halten, — und wer hält sich nicht für weise? — und indem er nun unmittelbar ihnen bemerklich macht, daß ihre Weisheit (es ist die Lebensweisheit, von der Jakobus redet,) sich auch praktisch zeigen müsse. V. 13. Jenes feindselige, neidische, erbitterte Wesen dagegen, wie es bei ihnen stattfinde, sey unvereinbar mit der wahren Weisheit; und breche nur da hervor, wo die Stelle der wahren Weisheit das falsche Zerrbild derselben eingenommen habe. V. 14 ff.

Die sonst beliebte Auffassung des Zusammenhangs: Jakobus kehre mit V. 13. zu der Warnung vor dem Zudrange zum Lehramte zurück, die Weisheit lasse sich nicht blos durch Lehren, sondern V. 13. auch durch Handeln bewähren, — diese Auffassung des Zusammenhangs ist ganz nicht zu billigen. Viel treffender dagegen Calvin: Quoniam maledicendi libido ex superbia fere nascitur, superbiam autem ut plurimum generat falsa persuasio sapientiae: ideo de sapientia hîc loquitur. Solemne est hypocritis efferre se ac jactare, omnes criminando. Talem fastum, quo turgent et excaecati sunt maledici homines, retundit Jacobus, quum sapientiae opinionem, qui sibi placent, quicquam divinum habere negat, sed potius esse ex diabolo contendit. Sensus est igitur: superciliosi isti censores, qui sibi large indulgent, praeterea nemini parcunt, videntur sibi prae aliis sapere; sed multum falluntur. Nam aliter prorsus suos instituit dominus, nempe ut mansueti sint et humani erga alios. Soli igitur vere coram Deo sapiunt, qui hanc mansuetudinem conjungunt cum honesta conversatione; nam

qui truces sunt ac inexorabiles, etiamsi aliâs multis virtutibus polleant, non tenent justam sapiendi rationem.

V. 13. In den zusammengestellten Worten: τίς σοφὸς καὶ ἐπιςήμων bezeichnet σοφός den Weisen, in dem Sinne, wie 1, 5. davon gesprochen worden, ἐπιςήμων den Klugen, Verständigen; und es möchte dieß wohl namentlich deßwegen zu dem τίς σοφός hinzugesetzt worden seyn, als der Verständige, der ἐπιςήμων, es ist, der den zuvor gerügten Widerspruch sich klar zu machen vermag. Δειχνύναι kund geben, so daß etwas sichtbar in die Erscheinung des Lebens hingestellt wird, vergl. δειχνύναι 2, 18.; ἀναςροφή, die Handlungsweise, sofern sie eben die erscheinende ist; τὰ ἔργα αὐτῦ seine, als des Weisen, Werke; auch hier muß das Wort ἔργα im Sinne des Jakobus gedeutet werden als die auf den Antrieb der Gesinnung, des ganzen Inneren, hin von der Willensthätigkeit hervorgebrachten Thaten, welche als die lebendige Aeusserung des Willens hervortreten und das Leben erfüllen. Ἐν πραΰτητι σοφίας ist offenbar nicht mit ἐκ τῆς καλῆς ἀναςροφῆς zu verbinden, was weder der Wortstellung, noch dem Sinne gemäß ist; sondern es gehört zu δειξάτω τὰ ἔργα αὐτῦ, und steht dem ἐκ τῆς καλῆς ἀναςροφῆς wie das Innere der äusseren Erscheinung entgegen, so zwar, daß die ἔργα, von welchen gefordert wird, daß sie in der καλῇ ἀναςροφῇ äusserlich sich kund geben, hinwiederum durch ἐν πραΰτητι σοφίας nach ihrem inneren Grunde bezeichnet sind. Der Sinn dieses Satzes ist also: Aus seiner Handlungsweise gebe er seine sittliche Thätigkeit kund als eine solche, die in der Sanftmuth der Weisheit, d. h. in der von der Weisheit unzertrennlichen Sanftmuth, begründet ist. Die πραΰτης aber, als wesentlich zu der Weisheit gehörend, wird eben in Bezug auf die feindseligen Streitigkeiten jener Christen geltend gemacht.

V. 14. Ζῆλον πικρὸν (erbitterte Eifersucht, Neid;) καὶ ἐριθείαν (Zank, Streit,) wie sie in dem von Jakobus berücksichtigten Gegensatze der Mitglieder der christlichen Kirche hervorgebrochen waren. Μὴ κατακαυχᾶσθε κ. τ. λ. Rühmet

und lüget nicht, d. h. rühmet euch nicht lügnerisch, der Wahrheit zum Trotz, nehmlich als ob ihr von christlicher Gesinnung beseelt, und von christlicher Weisheit geleitet wäret.

V. 15. *Οὐκ ἔστιν αὕτη κ. τ. λ.*, das (d. h. die Weisheit, die ihr euch zuschreibet,) ist nicht die ächte Weisheit. Die ächte, christliche Weisheit ist die durch Gott selbst (den heiligen Geist) in denjenigen, denen er sich in Christo mittheilt, gewirkte; sie ist ein *χάρισμα*, vgl. 1, 5. Nach diesem ihrem Ursprunge wird hier die christliche Weisheit als die wahre, ächte, *ἡ σοφία ἄνωθεν* (d. i. *ἀπὸ θεοῦ*) *κατερχομένη* genannt. Im Gegensatze gegen sie wird das falsche Schein- und Zerrbild der Weisheit, was diejenige Weisheit ist, deren die sich rühmten, auf welche Jakobus zielt, ebenfalls nach ihrem Ursprunge *ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης* genannt. Die irdische, *ἐπίγειος*, heißt in dieser Hinsicht die Scheinweisheit als die dem *κόσμος*, in seinem Gegensatze gegen das himmlische Reich, angehörende. Nach ihrem Ursprunge wird hierdurch die Scheinweisheit in der Hinsicht bezeichnet, als das Falsche und Böse, wo immer es hervorbreche in der Menschenwelt, in einem Gesammtleben der Sünde wurzelt. Das ist aber nur die eine Seite des Ursprungs, die andere ist, daß das Verkehrte, und so also auch hier die falsche Weisheit, in der Selbstsucht eines Jeden wurzelt. Nach dieser Seite angeschaut heißt die Scheinweisheit hier *ψυχική*. *Σοφία ψυχική* bildet denselben Gegensatz gegen *σοφία πνευματική* (die in *ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν κατερχομένη* eingeschlossen ist), wie 1 Cor. 2, 14. der *ἄνθρωπος ψυχικός* dem *πνευματικός* entgegensteht. Nach derselben Ausdrucksweise ist Jud. V. 19. *ψυχικοὶ* und *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* unmittelbar zusammengestellt. Nach neutestamentlicher Lehre, an die sich hier offenbar auch Jakobus anschließt, muß im menschlichen Wesen das Dreifache unterschieden werden, 1) das Geistige, als das Gottverwandte und Allgemeine (allen Menschen, sofern sie eben Menschen sind, Gemeine), *νοῦς* genannt, und sofern der *νοῦς* vom göttlichen Geiste durch die Mittheilung in dem Erlöser Christus durchdrungen, belebt, und, um dieses Wort hier zu gebrauchen,

potenzirt ist, in dieser Entwicklung πνεῦμα; 2) das Princip der Individualität, vermöge dessen das Allgemeine, Gottverwandte in jedem ein Persönliches ist, und worin das Geistige und das Leibliche eins ist, ψυχή; 3) das Leibliche, σῶμα, als das Aeußerliche des Inneren, und als die äußere Manifestation des inneren Princips der Individualität. Die wahre christliche, und allein sittlich-gute, Persönlichkeit des Menschen besteht nun darin, daß das Dreifache des menschlichen Wesens in harmonischem Verhältnisse ist, d. h. daß die ψυχή und das σῶμα in ihrer Thätigkeit stetig bestimmt sind durch das in ihnen lebendig sich erweisende πνεῦμα. Und daß es zu diesem innerlichen Verhältniß komme, nachdem zuvor ein anderes Verhältniß geherrscht hatte, dahin zielt die Erlösung. Wie der Mensch nehmlich in seinem jetzigen Zustande, ehe ihn die Gnade ergreift, vorgefunden wird, ist das Dreifache seines Wesens in diesem Verhältnisse zu einander, daß der νοῦς, der noch gar nicht sich zum πνεῦμα entwickelte, überwältigt ist durch die ψυχή, und damit auch durch den Leib, dessen naturgemäße Begehrungen und Verabscheuungen jetzt zu unnatürlichen Lüsten geworden sind. Die genannte Ueberwältigung hat ihren Grund darin, daß das Princip der Individualität, die ψυχή, sich mit dem Allgemeinen, Göttlichen, in Widerstreit versetzt, und sich zu einem von Gott losgetrennten Ich, d. h. zu einem selbstsüchtigen Ich macht. Hierin wurzelt das Böse und Verkehrte, sofern es des Menschen eigene That ist. In dieser Hinsicht wird die selbstsüchtig gewordene Persönlichkeit des Menschen im N. T. gewöhnlich durch σάρξ bezeichnet, und er selber σαρκικός genannt. Der Ausdruck τὸ σαρκικόν vereinigt dann das dem Göttlichen sich opponirende ψυχικόν und σωματικόν. Allein sowie der Ausdruck ψυχή, insofern die ψυχή im rechten Verhältnisse zum Göttlichen gedacht wird, da genannt werden konnte, wo man nach sonst gewöhnlichem Sprachgebrauche πνεῦμα erwartete, wie 1 Petr. 2, 11: so konnte hinwiederum, inwiefern die Individualität in ihrem Fürsichseyn, mithin als die selbstsüchtige aufgefaßt wird, der Mensch, der sonst σαρκικός genannt wird, hin-

wiederum auch ψυχικός genannt werden; und ψυχή konnte namentlich dann gesagt werden, wenn der Mensch als selbstsüchtiges Ich bezeichnet werden sollte, wie Luc. 12, 19. So also erklärt sich hier der Ausdruck σοφία ψυχική. Allein nach neutestamentlicher Lehre ist die Nachweisung des Ursprungs der Sünde und der Verkehrtheit (mithin auch der falschen Sophia) noch nicht erschöpft durch die Berufung auf die Selbstsucht des Individuums und das Gesammtleben der Sünde innerhalb der Menschheit selber; sondern dieses Gesammtleben der Sünde hängt noch mit einem anderen Gesammtleben der Sünde außerhalb der Menschheit zusammen, nehmlich mit dem dämonischen Reiche, dessen Fürst der Satan, Jak. 4, 7.; und von hieraus findet vom Anfange des Sündigens in der Menschheit an, vgl. Joh. 8, 44., eine Sollicitation zum Bösen und zur Verkehrung der Wahrheit in Lüge statt. Daher wird hier die falsche σοφία zuletzt noch als δαιμονιώδης bezeichnet, wie schon im 6. V. die Frechheit der Rede als φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης bezeichnet worden war. Als Realparallele dieser Andeutung des Ursprungs der Sünde und Lüge vgl. man Eph. 2, 2. f.

Es giebt sich aber das Verkehrte und Böse in seinen Wirkungen kund, daher V. 16. ὅπου γάρ κ. τ. λ. Ἀκαταστασία, Verwirrung, Unordnung, d. i. die Zerrüttung des geselligen Lebens in allen Gestalten der Zerwürfnisse; καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα (πρᾶγμα wie im Teutschen Geschäft), d. h. und überhaupt nur Unheil aller Art; φαῦλον πρᾶγμα bezeichnet hier das im Bösen schon als solchem eingeschlossene, und hierauf in allen Gestalten aus ihm hervorgehende Uebel.

V. 17. Πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική κ. τ. λ. Die himmlische Weisheit wird hier zuerst (πρῶτον μέν) nach ihrer inneren Qualität bezeichnet; in dieser Hinsicht umfaßt ἁγνή Alles, wodurch sie sich als die vom heiligen Geiste selber stammende, und so als die reine charakterisirt; somit bezeichnet ἁγνή den Zusammenhang der σοφία mit dem göttlichen Leben. Hierauf (ἔπειτα) wird die σοφία nach ihren Aeußerungen in ihrem Zusammenhange mit dem menschlichen Leben geschil-

dert; in dieser Hinsicht ist sie εἰρηνική, friedfertig, pacis et concordiae studiosa, ἐπιεικής, gelinde, im Gegensatz von der Rohheit, worin die Erbitterung des Herzens sich Luft macht; εὐπειθής, nachgiebig, im Gegensatz gegen die anmaßende Rechthaberei, wovon zuvor geredet worden; μεστὴ ἐλέους, voll Barmherzigkeit, d. h. schonenden Wohlwollens, καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, was die aus der benevolentia hervorgehenden opera beneficentiae sind; ἀδιάκριτος wird hier, im Gegensatze gegen die gerügte Parteisucht, am einfachsten in dem Sinne von unparteiisch aufgefaßt: „von Streitsucht ferne," wie man es so oft nimmt, ist schon durch εἰρηνική und ἐπιεικής ausgedrückt; ἀνυπόκριτος, simulationis expers h. e. nihil ficti falsique habens, omnia potius aperte agens atque ex animo (ἐκ καθαρᾶς καρδίας). Vgl. Röm. 12, 9. 2 Cor. 6, 6. 1 Petr. 1, 22.

V. 18. Dieser schwierige, absichtlich sententiös ausgedrückte Ausspruch hat die vielfachsten Deutungen gefunden, in Bezug auf welche auf Theile's Commentar zum Brief Jakobi verwiesen sey. Es scheint fürs erste schon das Bild καρπὸς — σπείρεται anstößig; indessen hat dieß eine Analogie in dem von Plutarch Gesagten (bei Wetstein angeführt), de non foener. p. 829. A.: σπείροντες οὐχ ἥμερον καρπόν. Es läßt sich also nach griechischer Weise doch sagen: die Frucht wird gesät, statt: es wird etwas so gesät, daß diese und diese Frucht hervorgeht. Ob sodann τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην genommen wird in dem Sinne: von denen, die Frieden halten, oder für die, die Frieden halten, das kommt zuletzt der Sache nach auf das Gleiche hinaus; ποιεῖν εἰρήνην, pacem colere, wovon εἰρηνοποιός Matth. 5, 9. Es handelt sich jedoch nun um den Sinn von δικαιοσύνης und ἐν εἰρήνῃ. Vor Allem möchte ich aber auch hier die beliebte Beziehung auf die Lehrer zurückweisen. Es wird dadurch der Sinn des Ausspruchs nur verwirrt. Die Beziehung von δικαιοσύνης zu καρπός kann grammatisch auf zweierlei Art aufgefaßt werden, entweder so, daß der Gen. ein Gen. Subjecti ist, oder daß er die Stelle der Apposition vertritt; im ersteren Falle heißt καρπὸς δικαιοσύνης die aus der δικαιοσύνη hervorgehende Frucht; im zwei-

ten Falle heißt καρπὸς δικαιοσύνης die Furcht, welche δικαιοσύνη ist, in der δικαιοσύνη besteht. Nehmen wir nach der ersteren Auffassung δικαιοσύνης als Gen. Subjecti, so bezeichnet δικαιοσύνη entweder die Rechtschaffenheit überhaupt (צְדָקָה), oder im Besonderen die gegen Andere geübte Gerechtigkeit: so daß in δικαιοσύνη zusammengefaßt wäre, was zuvor als die im Verhältniß zum Nächsten sich erzeigende Handlungsweise des christlich Weisen herausgehoben wurde. So nun ist der Sinn des 18. V. dieser: Justitiae vero fructus ita, ut consistat in pace (ἐν εἰρήνῃ), spargitur ab iis, qui pacem colunt; d. h. die Frucht der Gerechtigkeit auf Seiten derjenigen, die gerecht sind, und also namentlich Frieden üben (um dessen Einschärfung es dem Jakobus vornehmlich zu thun ist), ist diese, daß diejenigen, die Frieden halten, des Friedens theilhaftig werden (ἐν εἰρήνῃ); des Friedens, — so ist in diesem Ausdruck das ausgeglichene Verhältniß des Friedfertigen mit Gott und dem Nächsten, sodann aber auch das Heil aller Art angedeutet. Bei dieser Erklärung kommt unstreitig ein guter Sinn in den 18. V. Es wird so mit der Andeutung dessen geschlossen, was derjenige selbst zu erwarten habe, der gerecht, und daher vorzüglich friedfertig gegen seinen Nebenmenschen sich benehme.

Was der Friedfertige selbst zu erwarten habe, diese Andeutung haben wir auch nach der anderen Auffassung vom Gen. δικαιοσύνης im 18. V. zu finden. Ist der Gen. δικαιοσύνης ein Gen. der Apposition (Frucht, welche δικαιοσύνη ist), so muß δικαιοσύνη unstreitig die Gerechtigkeit vor Gott bedeuten, und ἐν εἰρήνῃ ist dann die zu καρπὸς δικαιοσύνης σπείρεται hinzugefügte nähere Bestimmung, welche die Gerechtigkeit vor Gott als die im Frieden sich erweisende, d. h. als den Zustand des Friedens mit Gott, bezeichnet; und daß gerade diese nähere Bestimmung durch den Ausdruck ἐν εἰρήνῃ gegeben wird, dieß hat seinen Grund in dem dadurch erzielten Sententiösen, das durch die Wechselbeziehung von ἐν εἰρήνῃ und τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην hervorgebracht wird. So den 18. V. aufgefaßt, so geht am Schlusse dieses Abschnittes

der Verfasser unseres Briefs auf seinen im zweiten Theile des 2. Cap. ausgeführten Hauptgedanken zurück: wie und wodurch der Gerechtigkeit vor Gott der Mensch theilhaftig werde. Insofern durch diese Rückbeziehung der Schluß des 3. Cap. besonders kräftig sich hervorstellt, und insofern die Diktion selber darauf hinweist, daß es dem Jakobus recht absichtlich darum zu thun war, bei diesem Schlusse seinen Lesern etwas zu denken zu geben, so möchte ich diese zweite Erklärung unserer Stelle vorziehen. Bei dieser Erklärung können wir sodann noch annehmen, daß dem Jakobus der Ausspruch Jesu selber, Matth. 5, 9., vor Augen schwebte: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοὶ (man bemerke selber die Identität des Worts), ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεῦ κληθήσονται. Das υἱοὶ θεῦ κληθήσονται ist, wenn wir Jak. 2, 23. καὶ φίλος θεῦ ἐκλήθη vergleichen, nur eine andere Bezeichnung der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit vor Gott, vermöge welcher der Mensch Frieden mit Gott hat. Sonach deuten wir also den 18. V.: Was aber für die Friedfertigen selbst (zur Friedfertigkeit hatte Jakobus unmittelbar zuvor ermahnt) als Frucht ihrer Aussaat (d. h. also, ihrer friedsamen Handlungsweise) hervorgeht, das ist Gerechtigkeit vor Gott, die sich im Frieden mit Gott erweist. (Ueber den Begriff der δικαιοσύνη in diesem Sinne vgl. man den zweiten Theil des 2. Cap.) Der Friede mit Gott aber ist das Verhältniß der Versöhnung.

Sechster Abschnitt. 4, 1—12.

Mit dem 4. Cap. kommt Jakobus auf die Frage nach dem inneren Grunde der Streitigkeiten in der Christengemeinschaft zu reden; welcher schon in 3, 15. in der Charakteristik der falschen σοφία, als σοφία ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης angedeutet wurde; der aber nun mit ausgeführter Bestimmtheit herausgehoben wird. Es ist die Selbst- und Weltsucht, worin die Streitigkeiten wurzeln; die Selbst- und Weltsucht, welche Gottes Feindschaft ist, und vielmehr (nach der in 4, 7. enthaltenen Andeutung) ein Sichhingeben an den Satan. Sie ist unvereinbar mit dem von Gott in dem Christen gepflanzten

Geiste. V. 1—6. Daher sofort die Aufforderung zur demüthigen Hingabe an Gott, zum kräftigen Widerstand wider den Satan, zur Reinigung seiner selbst, zur Verläugnung des Irdischen; woran, rückkehrend zu dem, wovon die Rede ausgegangen war, die Warnung vor der Verunglimpfung der Brüder sich anschließt, damit man nicht, indem man sich zum Richter Anderer mache, zum Richter des Gesetzes selbst sich aufwerfe, und in das Recht des göttlichen Richters eingreife V. 7—12.

V. 1. Woher Kriege und Kämpfe unter euch? Nicht daher, aus euren Lüsten, die in euren Gliedern streiten? 2. Ihr seyd gierig, und habt es doch nicht; ihr mordet und neidet, und könnet es doch nicht erreichen; ihr kämpfet und krieget, und habt nichts davon, weil ihr nicht bittet. 3. Ihr bittet, und erhaltet es nicht, weil ihr übel bittet, um es in euren Lüsten zu verzehren.

V. 1. *Πόλεμοι καὶ μάχαι*, die aus dem Gegensatze der Mitglieder der Christengemeinschaft (*ἐν ὑμῖν* darf nicht unbeachtet bleiben) hervorgegangenen Streitigkeiten derselben unter einander. *Ἐντεῦθεν, δεικτικῶς* in Bezug auf das Nachfolgende, das dadurch eingeleitet wird; wie 1, 17. *ἄνωθεν* auf das nachfolgende *ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων* hinweist. *Ἐκ τῶν ἡδονῶν*, die Lüste, als selbstsüchtige Begierden, wurzelnd in der *ἐπιθυμία ἰδία*, 1, 14. Diese selbstsüchtigen Begierden sind ein wildes Heer, welche das Innere des Menschen in Aufruhr, Unordnung und Zerrüttung versetzen, daher der Ausdruck: *τῶν στρατευομένων*. Daß aber statt in eurem Innern gesetzt ist: *ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν*, darin zeigt sich eine offenbare Abhängigkeit von dem Sprachgebrauche des Paulus, vgl. Röm. 7, 23., wo noch überdieß bemerkenswerth ist der anderweitige Ausdruck: *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*. Röm. 6, 13. Col. 3, 5. Vgl. auch 1 Petr. 2, 11. Zu erklären ist der Ausdruck *ἐν τοῖς μέλεσιν* daraus, weil die Glieder die Werkzeuge sind, durch welche das Gelüsten der Selbstsucht befriedigt wird.

V. 2. Wiefern die Selbstsucht die Quelle auch des Strei-

tes derer ist, die Brüder unter einander seyn sollten, dieß wird V. 2. treffend darin dargelegt, weil die Selbstsucht ihrem Wesen nach ausschließend gegen Andere sey. Zugleich aber wird dann auch darauf hingewiesen, daß die Selbstsucht, weil mit dem inneren Widerspruche behaftet, und weil im Gegensatze gegen Gott, das von ihr selber Erzielte nicht erreiche.

Ἐπιθυμεῖτε, ihr seyd gierig. Es ist hier nicht irgend ein bestimmtes Objekt (am allerwenigsten „Lehramt") hinzuzudenken, sondern ἐπιθυμεῖν, absolut, bezeichnet das Erregt- und in Thätigkeit Seyn der ἐπιθυμία, der Selbstsucht. Aber unmittelbar wird auch, wie im folgenden καὶ ὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν κ. τ. λ., das Behaftetseyn mit dem inneren Widerspruche beigefügt, weßwegen die Begier doch nicht so, wie sie verlangt, sich vollziehen kann. Καὶ ὐκ ἔχετε drückt beides aus: ihr habt es nicht in eurer Gewalt, wornach ihr begierig seyd, und: ihr vermöget euch nicht desselben zu bemächtigen. Φονεύετε καὶ ζηλῦτε — μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε — hierdurch wird das gegen Andere ausschließende Wesen der Selbstsucht bezeichnet, um dessen willen die Selbstsucht eben den Grund der Anfeindung, der Beneidung und Verunglimpfung Anderer in sich hat. Φονεύετε, ihr mordet, d. h. ihr hasset euch bis aufs Blut, heget Todfeindschaft. Dieß ein kräftiger Ausdruck, um den Haß überhaupt, aber nach seiner ganzen Verwerflichkeit zu bezeichnen, wie es 1 Joh. 3, 15. heißt: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτῦ ἀνθρωποκτόνος ἐςίν. Die Conjektur φθονεῖτε (invidetis) setzt an die Stelle des gewählten Worts das gemeine. Zu καὶ ὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν ist als Objekt zu suppliren: dasjenige, von dessen Besitz und Genuß ihr Andere in eurer Selbstsucht auszuschließen trachtet. Μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, nehmlich unter einander, ὐκ ἔχετε, und bekommet das, was Gegenstand eures Streites ist, doch nicht in eure Gewalt; διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι, hierdurch wird, nachdem zuvor das Behaftetseyn der Selbstsucht mit dem inneren Widerspruche angedeutet war, jetzt darauf hingewiesen, daß die Selbstsucht mit dem Widerspruche gegen Gott behaftet sey, gleich der von der Selbstsucht unzertrennlichen Weltsucht. V. 4. Zu διὰ

τὸ μὴ αἰτεῖσθαι muß dem Sinn gemäß, und nach dem Zusammenhange mit V. 4., nothwendig τὸν Θεόν, und nicht τὺς ἄλλυς, supplirt werden.

V. 3. Αἰτεῖτε κ. τ. λ. Sinn: wenn ihr aber auch einmal Gott bittet, so u. s. w. Durch diesen kräftig-kurzen Uebergang, durch welchen das αἰτεῖσθαι wieder aufgefaßt wird, wird angedeutet, daß das μὴ αἰτεῖσθαι nicht von einem absoluten Nicht-Bitten, sondern von dem Nicht-Bitten in christlichem Sinn und Geiste zu verstehen sey. Auch der Selbstsüchtige kann zu Gott bitten; aber sofern er es selbstsüchtig thut, ist der, zu dem er bittet, für ihn nur sein Götze. Διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα κ. τ. λ. Κακῶς, selbstsüchtig und unlauter, ἵνα κ. τ. λ., nur in der Absicht, um die Mittel des wüsten Genusses zu erhalten.

V. 4—6. 4. Ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen, wisset ihr nicht, daß die Liebe zur Welt die Feindschaft Gottes ist? Wer also der Welt Freund seyn will, der stellt sich als Feind Gottes hin. 5. Oder meint ihr, daß umsonst die Schrift sagt: Eifersüchtig verlangt er nach dem Geist, den Er in uns wohnen machte*); um so größere Gnadengaben aber verleiht er auch. 6. Drum heißt es: „Gott widerstehet den Hochmüthigen, den Demüthigen aber giebt er Gnade.“

V. 4. Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες (das Masc. und Fem. zusammengesetzt, um die Totalität derer, die Jak. im Auge hat, zu bezeichnen), so redet Jakobus diejenigen unter den Christen (vgl. ἐν ὑμῖν V. 1.) an, die er als die mit Gott Zerfallenen im Auge hat. Wie schon im A. T., so wird auch im N. T. das Verhältniß zwischen Gott (Christus) und der Christengemeinde unter dem Bilde der Ehe, und die Störung dieses Verhältnisses von Seiten der Menschen unter dem Bilde des Ehebruchs dargestellt. Οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τῦ κόσμυ κ. τ. λ. Die Sünde und die ganze Verkehrtheit des Menschen ist nach der einen Seite hin Selbstsucht (davon zuvor), nach der anderen Weltsucht; daher wird diese jetzt hier genannt. Welt,

*) Nach der Leseart: ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν.

κόσμος, ist der ganze Inbegriff des Ungöttlichen, das in einem Gesammtleben der Sünde in und außer uns, durch die Gesammtheit der Menschen hindurch verbreitet, sich findet, und worauf die Lust und das Verlangen des Menschen in der Abkehr von Gott gerichtet ist. Die Weltliebe ist also wesentlich unvereinbar mit der Gottesliebe, sie ist vielmehr ἔχθρα τῦ θεῦ, Feindschaft, gänzliche Zerfallenheit mit Gott. Der Ausdruck und die ganze Sentenz erinnert an Röm. 8, 7.: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.

Ὃς ἂν ὖν βυληθῇ κ. τ. λ. Hierdurch wird von demjenigen, was zuvor (ὅτι ἡ φιλία κ. τ. λ.) als die Natur der Sache dargelegt war, die Anwendung auf die Angeredeten gemacht. Absichtlich sind hierbei die Verba βυληθῇ und καθίςαται gewählt; βύλεσθαι bezeichnet mit dem Begriff des Wollens zugleich die damit verbundene Geneigtheit zu etwas; καθίςαται aber (er stellt sich hin, er wirft sich auf) veranschaulicht den Hochmuth des wider Gott sich Opponirenden. Vgl. καθίςαται 3, 6. Bei diesem Ausspruche mochte unserem Verfasser das eigene Wort Jesu vorschweben, Matth. 6, 24., ὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δυλεύειν κ. τ. λ.

V. 5. Ἢ δοκεῖτε κ. τ. λ. Oder meinet ihr, daß u. s. w. Das Oder, ἤ, ist hier dasjenige, wodurch man die Nicht-Anerkenntniß von Etwas abweist. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist dieser: Erkennet ihr dieß (das V. 4. Ausgesagte) nicht als wahr an? Oder meinet ihr, daß u. s. w. d. h. oder überzeugt euch nicht hiervon die heilige Schrift selbst in dem, was sie ausspricht? — Die nun folgende Stelle gehört zu den schwierigsten, und fand eine Menge der vielfachsten Auslegungen, in Bezug auf welche auf Theile's Commentar verwiesen sey. Die Erklärungen weichen fürs erste schon durch die verschiedene Interpunktion von einander ab. Weil man die nach ἡ γραφὴ λέγει zunächst folgenden Worte nirgends im A. T. (ἡ γραφή) findet, so setzte man nach λέγει ein Fragzeichen, und nahm den Satz: ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει; als einen für sich bestehenden Satz: Oder meinet ihr, daß umsonst die Schrift sich ausspreche? Hier-

durch jedoch geschieht der Sprache Zwang, und noch mehr, wenn man das folgende πρὸς φθόνον zum Vorhergehenden bezieht, und hinter πρὸς φθόνον das Fragezeichen setzt: Oder meinet ihr, daß umsonst die Schrift wider den Neid rede? Der Satz ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει läßt sich, in sprachlicher Hinsicht, gar nicht anders, denn als die Einleitung des Nachfolgenden ansehen. Insofern aber das unmittelbar Folgende kein alttestamentlicher Ausspruch ist, sondern dieser erst in den Worten (V. 6.) ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν aufgeführt ist, welche Stelle aus Sprüchw. 3, 34. genommen ist, so ist wohl dieß als die am natürlichsten zu fassende Ansicht aufzustellen: Jakobus habe zwar bei ἡ γραφὴ λέγει schon die Stelle aus den Sprüchw. im Auge und in Gedanken gehabt, sey aber dann noch vor ihrer Anführung selbst auf einen andern Gedanken gekommen, in welchem herausgehoben werden sollte, inwiefern er hier in diesem Zusammenhange und in Anwendung auf die angeredeten Christen von der alttestamentlichen Stelle Gebrauch mache; und so habe er der Anführung der alttestamentlichen Stelle selbst noch diese Nutzanwendung vorangehen lassen: sey es, daß die Worte πρὸς φθόνον κ. τ. λ. seine eigenen sind, oder daß er sie einem Midrasch zum A. T. entnahm; — wie sich auch über das καὶ φίλος Θεοῦ ἐκλήθη, 2, 23., urtheilen läßt. Wiewohl hier um der Christlichkeit des ausgesprochenen Gedankens willen das Erstere das Wahrscheinlichere seyn möchte. Durch διὸ λέγει aber ist das unterbrochene ἡ γραφὴ λέγει wieder aufgefaßt; wie dieß auch durch den gleichen Schluß der Sätze: μείζονα δὲ δίδωσι χάριν und ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν bestätigt wird. So fragt sich aber, was denn der Sinn sey von dem Ausspruche: πρὸς φθόνον — — μείζονα δὲ δίδωσι χάριν. Es scheiden sich hier die verschiedenen Erklärungen 1) durch verschiedene Interpunktion, indem der Satz πρὸς φθόνον — κατῴκησεν (nach Lachmann κατῴκισεν) ἐν ἡμῖν von den Einen als Frage, von den Anderen als außer der Frage stehend gelesen wird; 2) durch die verschiedene Auffassung von πρὸς φθόνον; 3) durch die verschiedene Construction von τὸ πνεῦμα,

das bald als grammatisches Subjekt (Nom.), bald als grammatisches Objekt (Acc.) genommen wird.

Als Frage den Satz aufgefaßt, und πρὸς φθόνον in Abhängigkeit gesetzt von ἐπιποθεῖ, und τὸ πνεῦμα als grammatisches Subjekt, im Nom., genommen, so ist hauptsächlich folgende Erklärung beachtungswerth: Strebt zum Neide, strebt den Neid an, der Geist, der in euch Wohnung gemacht hat (nach der Vulg. κατῴκησεν)? d. h. dem Neide (den sich die Christen, nach dem Vorhergehenden, hatten zu Schulden kommen lassen), widerstrebt der Geist (der christliche Geist), der in euch Wohnung machte; mit anderen Worten: auf den Neid kann unmöglich der Christ, der durch die Beseelung mit dem göttlichen πνεῦμα pneumatisch geworden ist, gerichtet seyn; μείζονα δὲ δίδωσι χάριν; d. h. je mehr aber eben dieser von Gott in euch gepflanzte Geist über das Streben nach den Gütern erhebt, um die ihr euch beneidet, desto mehr wahre Güter, himmlische Gnadengaben, werden euch durch den euch mitgetheilten höheren Geist zu Theil. — Dieß gäbe nun soweit schon einen annehmlichen Sinn; aber 1) hat diese Erklärung zur Voraussetzung die Construction ἐπιποθεῖν πρός τι, nach etwas streben; was sich sprachlich nur durch eine einzige Stelle, Ps. 41, 2. LXX. erweisen läßt. 2) Sieht man nicht, warum, wenn nur dieß der Gedanke ist, derselbe so auffallend ausgedrückt worden seyn sollte. 3) Fügt sich dieser Gedanke nicht so unmittelbar dem Vorhergehenden an, daß die Weltliebe Feindschaft Gottes sey; worauf doch jetzt der Gedanke des 5. V. sich beziehen sollte.

Eine annehmliche Erklärung unserer Stelle muß sich nothwendig auf Folgendes stützen: 1) da die Diktion des Satzes so auffallend ist, so muß dieser auch durch den Gedanken sich heben. 2) Dieser Gedanke muß sich an das unmittelbar Vorhergehende anschließen, also etwas in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu Gott aussagen. 3) Der Gedanke wird dann am treffendsten hervortreten, wenn er innerhalb des Bilderkreises bleibt, der mit der Anrede μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες V. 4. begonnen wurde. 4) Da man ohne Noth nicht ἐπιποθεῖν πρὸς

φθόνον zusammen construiren darf, weder so, daß πρὸς bedeutete: nach etwas streben, noch: wider etwas streben, ihm entgegen streben, indem das Erste nur Ein Beispiel für sich hat, das Andere sich sprachlich gar nicht rechtfertigen läßt: so muß πρὸς φθόνον für sich genommen werden, und nur als nähere Bestimmung zu ἐπιποθεῖν, d. h. πρὸς φθόνον muß die Stelle eines Adverb. vertreten.

Um diesen Prämissen zu genügen, müssen wir den Satz πρὸς φθόνον — ἐν ἡμῖν als außer der Frage stehend lesen. Und gehen wir in der Erklärung dieses Satzes von dem charakteristischen Worte ἐπιποθεῖ aus, so führt uns das Verb. ἐπιποθεῖν, construirt mit dem Accus., desiderio alicujus teneri, sehnsüchtig einen lieben, wie 2 Cor. 9, 14. Phil. 1, 8., sogleich in eben den Bilderkreis, der in der Anrede μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες begonnen hatte. Es ist die Rede von der eifrigen, sehnsüchtigen Liebe Gottes gegen diejenigen, mit welchen er gleichsam die Gemeinschaft der Ehe geschlossen hat. Dieß entscheidet nun sowohl über πρὸς φθόνον, als über das Uebrige. Πρὸς φθόνον läßt sich nach reingriechischem Sprachgebrauche als an der Stelle eines Adverbii gesetzt auffassen. So heißt es Sophocl. Elect. v. 369.: μηδὲν πρὸς ὀργήν. Und der Scholiast bemerkt dazu: πρὸς ὀργὴν ἀντὶ τοῦ ὀργίλως· καὶ πρὸς βίαν ἀντὶ τοῦ βιαίως· καὶ πρὸς εὐσέβειαν ἀντὶ τοῦ εὐσεβῶς· καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἀντὶ τοῦ ἀληθῶς· καὶ πολλὰ ἕτερα λέγεται οὕτως ἀντὶ τοῦ ἐπιῤῥήματος. So ist in unserer Stelle πρὸς φθόνον = φθονερῶς, d. h. neidisch, und weiter: eifersüchtig. Der letztere Begriff ists, der hier festgehalten werden muß. Πρὸς φθόνον (בְּקִנְאָה) ist gesagt statt πρὸς ζῆλον, weil Jakobus im Vorangehenden das Worr ζῆλος und ζηλοῦν immer von dem Neide der Menschen unter einander gebraucht hatte. Mithin heißt πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ eifersüchtig verlangt — wer? und wornach? Es ist nicht passend, πνεῦμα zum grammatischen Subjekt (als Nom.) zu machen, in welchem Falle ἐπιποθεῖ absolut (= amat) genommen werden müßte. Theils fordert das ἐπιποθεῖ ein grammatisches Objekt, das wir nun blos in πνεῦμα, als Accus., finden

können; theils ist ja das πνεῦμα in uns, wovon hier die Rede ist, nicht der göttliche Geist für sich, sondern der göttliche Geist in der Einheit mit unserem Geiste, wodurch unser Geist selber zum πνεῦμα entwickelt wurde. Wir haben also hier πνεῦμα zu verstehen von dem durch den heiligen Geist beseelten und durchdrungenen menschlichen Geiste, der nun in Kraft dieser Beseelung des lebendigen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott, und Gottes mit ihm, oder im Bilde ausgedrückt, der Vermählung Gottes mit ihm, fähig und theilhaftig ist. Ist dieß die Bedeutung von πνεῦμα, und ist πνεῦμα im Accus. das Objekt des Verlangens: so supplirt sich jetzt von selber als grammatisches Subjekt Gott, ὁ θεός, welches Wort der Verfasser unseres Briefs theils von dem Vorhergehenden τοῦ θεοῦ noch, theils von dem in der ausgehobenen Schriftstelle folgenden ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις κ. τ. λ. schon im Sinne hat. Nun aber wird unsere Stelle des Jakobus offenbar vollends bereinigt durch Annahme der von Lachmann aufgenommenen Leseart: ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν statt ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν. Jenes heißt: welchen er, Gott, in uns wohnen gemacht hat; und es ist eben passend, daß hierdurch die göttliche Mittheilung herausgehoben wird; das Andere hieße: welcher in uns Wohnung gemacht hat; bei welcher letzteren Leseart jedoch überdieß noch der Aor. κατῴκησεν statt κατοικεῖ anstößig ist. Der Satz πρὸς φθόνον κ. τ. λ. ist demnach so zu übersetzen: Eifersüchtig verlangt Gott nach dem Geiste, den er in uns wohnen gemacht hat, d. h. in ausschließendem Besitze will Gott von dem durch seine Mittheilung (in Christo) seiner Gemeinschaft fähig gemachten Geiste des Christen seyn. — So haben wir nun auch denjenigen Gedanken gewonnen, der sich unmittelbar anfügt an den vorangegangenen Ausspruch, daß die Weltliebe die Feindschaft Gottes sey. Weltliebe und Gottesliebe ist unvereinbar. Gott fordert ein ungetheiltes Herz von den Seinen. Ausschließend, im Bilde: eifersüchtig, verlangt er nach dem im Menschen, was sein Eigenthum ist. Sein Eigenthum aber ist, was er dazu machte durch seine Selbstmittheilung, der durch die Beseelung des göttlichen Geistes,

selber zum πνεῦμα entwickelte menschliche Geist. Uebrigens betrachtet hier Jakobus, nach derselben religiösen Anschauung, wie Paulus, den Geist (das πνεῦμα) als den schon im Christen gesetzten, ob es gleich bald der Ermahnung zum Wandel im Geiste, bald der Abmahnung vom Wandel nach dem Fleische bedarf. Eben weil der Christ als Christ des πνεῦμα theilhaftig geworden, ist ein περιπατεῖν κατὰ σάρκα und κατὰ κόσμον etwas mit dem in ihm gesetzten höheren Leben Unvereinbares. Μείζονα δὲ δίδωσι χάριν erklärt sich jetzt ebenfalls einfach: ausschließend nimmt Gott von dem ihm geweihten Menschen Besitz. Insofern wird der Mensch allerdings der Genüsse dieser Welt verlustig; aber dafür wird er durch die um so größere und herrlichere Fülle der Gnadengaben (der χαρίσματα) entschädigt; — derjenigen Gaben, die der Christ schon hat, indem sich Gott ihm mittheilte, und die ihm in immer reicherem Maaße zufließen, je vollkommener sich in ihm das Leben des christlichen Geistes entwickelt. — Jetzt nimmt Jakobus die Beziehung auf den von ihm ins Auge gefaßten alttestamentlichen Ausspruch (Sprüchw. 3, 34.) von neuem auf, und diese Wiederaufnahme der Beziehung drückt er in den Worten διὸ λέγει aus: darum also heißt es (λέγει, hier impersonaliter, statt des vorigen λέγει ἡ γραφή). Jenen Ausspruch der Sprüchw. aber wendet Jakobus insofern hier an, als er im Begriffe des Hochmuths den Begriff der Selbst- und Weltsucht zusammenfaßt, und den Hochmuth eben als das im Menschen betrachtet, wodurch dieser sich Gott opponirt; wovon aber für den Menschen dieß die Folge ist, daß Gott ihn von sich ausschließt; das ists, was ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται besagt; und so konnte diese Stelle allerdings mit Recht in Bezug auf den Satz ἡ φιλία τοῦ κόσμου (καὶ ἡ δουλεία τῆς ἐπιθυμίας) ἔχθρα τοῦ Θεοῦ angeführt werden. Den Gegensatz gegen die ὑπερήφανοι bilden die ταπεινοί, welchen Gott seine Gnade zuwendet; die ταπεινοί sind diejenigen, die mit Aufgebung alles Selbst- und Weltsüchtigen in Gott sich ergeben, und in Gott auch Ruhe finden.

Von V. 7. an folgen die aus dem Nächstvorhergehenden sich ergebenden Ermahnungen und Warnungen.

conspectu Dei; ipse sic dejectos eriget ac vere sublimes reddet.

V. 11. Schmähet (verunglimpfet) euch nicht untereinander, Brüder. Wer den Bruder schmähet, und richtet seinen Bruder, schmähet das Gesetz, und richtet das Gesetz. Wenn du aber das Gesetz richtest, so bist du nicht Thäter des Gesetzes, sondern Richter. 12. Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der zu retten und zu verderben vermag. Du aber, wer bist du, der du den Andern richtest?

Die Warnung betrifft die unter den Mitgliedern der Christengemeinschaft ausgebrochenen *πόλεμοι καὶ μάχαι*, v. 1., welche Jakobus im Auge hat. Allgemein ist die Warnung aufzufassen (nicht in einem auf Lehrer beschränkten Sinne, nicht in Beschränkung auf eine Frage, wie diese, ob das mosaische Gesez noch seine volle Geltung habe); die Warnung betrifft die Verletzung der Bruderliebe durch wechselseitige Verunglimpfung und Schmähung. Jede Verunglimpfung aber ist zugleich ein Aburtheilen über den Nächsten; daher zu *ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ* hinzugesetzt ist *καὶ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*. Vgl. Matth. 7, 1. ff., welcher Ausspruch Jesu dem Verfasser unseres Briefs vorgeschwebt seyn mag. Wer aber so verunglimpfend über den Bruder aburtheilt, der *καταλαλεῖ νόμου, καὶ κρίνει νόμον*, verunglimpft das Gesetz, und urtheilt ab über das Gesetz. Das Gesetz ist hier das Gesetz als Sittengesetz, wie es zum ursprünglichen sittlichen Bewußtseyn des Menschen gehört, und wie es in der mosaischen Gesetzgebung positiv sanctionirt, durch Christus vollendet wurde. Keine dieser Bestimmungen ist es besonders, die Jakobus beim Begriffe des *νόμος* im Auge hat, sondern sie sind in seinem Begriffe des *νόμος* zusammengefaßt. Inwiefern aber sagt Jakobus, das *καταλεῖν τοῦ ἀδελφοῦ καὶ κρίνειν τὸν ἀδελφὸν* sei selber ein *καταλαλεῖν τοῦ νόμου καὶ κρίνειν τὸν νόμον*? Weil jeder vom Gesetz verbotene Angriff auf den Bruder ein Angriff auf das verbietende Gesetz selbst ist, dessen le-

genden betrachtet: so sehr nimmt er anderer Seits wieder die freie Selbstthätigkeit des Menschen in Anspruch, als Bedingung, damit ein Einheitsverhältniß des Menschen mit Gott zu Stande komme. Ἐγγίζειν bezeichnet hier das innerliche, im Geiste vor sich gehende, sich-Zuwenden. Καθαρίσατε χεῖρας, nach hebräischer Ausdrucksweise bildlich für die innere Reinigung, deren Symbol die äusserliche Waschung. Δίψυχοι, vgl. 1, 8., die getheiltes Herzens sind, d. i. die Gott und dem Mammon zugleich dienen möchten, wankelmüthig zwischen der Welt und zwischen Gott umherschwanken, aber, ganz nach der Natur dieses Zustandes, in solchem Schwanken immer wieder dem Sündendienste anheimfallen; daher δίψυχοι parallel dem ἁμαρτωλοί gesetzt ist.

V. 9. Man wird hier wieder an den Eingang der Bergrede erinnert. Die nothwendige Bedingung, um sich von dem Sündendienste frei zu machen, und sich an die erlösende Gnade hinzugeben, ist das Gefühl des Elends (ταλαιπωρεῖν), des schmerzlichen Elends (πενθεῖν καὶ κλαίειν) im Dienste der Sünde; das Gefühl der Nichtigkeit der irdischen Freude, die der himmlischen Freude geopfert werden muß (—μεταςραφήτω—), damit man zur wahren Freude (disseits und jenseits), zur Freude des ewigen Lebens gelange.

V. 10. Das sich im Glauben Hingeben an Gott selber, der uns in dem Erlöser Christus sich mittheilt, beruht auf der Demuth; daher nach Allem nun diese Aufforderung: ταπεινώθητε ἐνώπιον τοῦ κυρίου; — und die Folge hievon? Das Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft Gottes in Christo, hier in der Rückbeziehung auf ταπεινώθητε ausgedrückt καὶ ὑψώσει ὑμᾶς (ὁ κύριος). Vgl. den Begriff von ὕψος 1, 9.

Schön paraphrasirt Erasmus V. 9. 10.: Si vultis vere felices esse, hic sitis afflicti; si vultis aeternum gaudere, hic plorate; si sine fine laetari, hic flete. Stultus iste et perniciosus (inanium hujus seculi voluptatum) risus vertatur in luctum poenitentiae salutarem, exitiale gaudium commutetur in salutiferum moerorem ... Nemo semet erigat in altum, quin potius dejicite vos ipsos in

zahl. σήμερον καὶ αὔριον, wie wir auch im Teutschen sagen „heut' und morgen" statt: heute oder morgen. Derselbe Sprachgebrauch 2. Cor. 13, 1.) In εἰς τὴν δὲ τὴν πόλιν steht τὴν δὲ δεικτικῶς, diese und jene Stadt. Jakobus hat hier diese und jene der großen Handelsstädte der alten Welt, wo man sich Jahre lang um der Geschäfte willen aufhalten konnte, vor Augen, wie Alexandrien, Rom, Ephesus u. s. w. Ποιεῖν, wie facere im Lat. (vgl. Ap.G. 15, 33.), irgendwo verweilen, sich aufhalten, seiner Geschäfte wegen. Statt des gewöhnlich im Texte stehenden Aor. Conj. πορευσώμεθα — ποιήσωμεν u. s. w. (lasset uns ziehen u. s. w.), gibt Lachmanns Ausgabe des Fut. Ind. (wir werden, wir wollen ziehen), beides gleich gut für den Sinn, der den Ausdruck des übermüthigen Selbstvertrauens fordert.

V. 14. Ποία γὰρ — ἀφανιζομένη, ist als Zwischensatz aufzufassen, und das folgende ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς schließt sich wieder an den mit οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον geschlossenen ersten Gedanken. Das γάρ in ἀτμὶς γάρ steht in Rückbeziehung auf den Satz ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν, insofern dieser Satz den Gedanken in sich schließt: Ihr habt ja euer irdisches Leben nicht in eurer Gewalt. Für das Bild selbst finden sich die Parallelen im A. T., z. B. Hiob 8, 9. Ps. 102, 12. 144, 4.; und auf dem Gebiete der klassischen Litteratur, z. B. bei Aeschylus heißt es vom menschlichen Leben: καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά. Und Pindar sagt: σκιᾶς ὄναρ ἐσμέν.

V. 15. Ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσωμεν, καὶ ποιήσωμεν, wir können bei καὶ ποιήσωμεν den Nachsatz beginnen, und καὶ ζήσωμεν zur Protasis nehmen. Diese Cstrct. ist möglich, καὶ leitet dann den Nachsatz ein, wie 2, 4., und der Aor. Conj. ποιήσωμεν drückt aus: dann laßt uns thun, dann wollen wir thun; καὶ ζήσωμεν heißt in diesem Falle soviel als: und wenn Gott uns das Leben verleiht. Fangen wir aber den Nachsatz mit καὶ ζήσωμεν an, so daß die beiden καὶ wie et — et sich auf einander beziehen, so ist es wegen des ersten Glieds des Nach-

wollen wir ziehen in jene Stadt, und wollen daselbst verweilen ein Jahr, und wollen handeln und gewinnen! 14. Die ihr nicht wisset, was morgen seyn wird; (denn was ist euer Leben? Ein Dunst ist es, der kurz erscheint, und hierauf wieder verschwindet!) 15. statt daß ihr sagen solltet: so der Herr will und wir leben, so wollen wir dieß oder jenes thun. 16. Nun aber rühmet ihr euch in euren Prahlereien. Jedes solches Rühmen ist ruchlos. 17. Wer also weiß das Gute zu thun, und thut es nicht, dem ist es Sünde.

V. 13. *Ἄγε νῦν*, eine rhetorische, scheinbar den Zusammenhang abbrechende, Uebergangsformel; wieder aufgefaßt in 5, 1., was eine Andeutung ist, daß der Verfasser des Briefs die folgende Gedankenreihe mit der ersten verknüpft wissen will. Von Handeltreibenden (*ἐμπορευόμενοι*) ist hier nur beispielsweise die Rede (in V. 15. folgt dann das allgemeine *ποιήσωμεν*), um das auf das irdische Leben berechnete Treiben der Menschen, wie dasselbe in Gegensatz tritt mit dem Leben in Gott, zu charakterisiren. Als Beispiel aber ist das *ἐμπορεύεσθαι* trefflich gewählt; und zwar eben deßwegen, weil es nicht blos für des Jakobus Zeiten, sondern für alle Zeiten gilt; — wenn auch dem Jakobus aus seiner nächsten Anschauung her gerade Juden Veranlassung zum Beispiele gaben. — Uebrigens lassen sich zu dieser unserer Stelle, die mehr das allgemeine menschliche Bewußtseyn, als das eigenthümlich christliche ausspricht, vielfache Parallelen auch aus Profanscribenten anführen, z. B. aus: Senec. Ep. 9.: Quam stultum est aetatem disponere; ne crastino quidem dominamur. O quanta dementia est spes longas inchoantium! Emam, aedificabo, caedam, exigam, honores geram, tum demum lassam senectutem et plenam in otium referam. Ep. 101.: Navigationes longas et pererratis littoribus alienis seros in patriam reditus proponimus — quum interim ad latus mors est. Christus selber hat den gleichen Gedanken berührt in jener Parabel bei Luc. 12, 16. ff. (*Ἄγε*, auch im Lat. age, bei der Mehrzahl, wie bei der Ein=

zahl. σήμερον καὶ αὔριον, wie wir auch im Teutschen sagen „heut' und morgen" statt: heute oder morgen. Derselbe Sprachgebrauch 2. Cor. 13, 1.) In εἰς τὴν δὲ τὴν πόλιν steht τὴν δὲ δεικτικῶς, diese und jene Stadt. Jakobus hat hier diese und jene der großen Handelsstädte der alten Welt, wo man sich Jahre lang um der Geschäfte willen aufhalten konnte, vor Augen, wie Alexandrien, Rom, Ephesus u. s. w. Ποιεῖν, wie facere im Lat. (vgl. Ap.G. 15, 33.), irgendwo verweilen, sich aufhalten, seiner Geschäfte wegen. Statt des gewöhnlich im Texte stehenden Aor. Conj. πορευσώμεθα — ποιήσωμεν u. s. w. (lasset uns ziehen u. s. w.), gibt Lachmanns Ausgabe des Fut. Ind. (wir werden, wir wollen ziehen), beides gleich gut für den Sinn, der den Ausdruck des übermüthigen Selbstvertrauens fordert.

V. 14. Ποία γὰρ — ἀφανιζομένη, ist als Zwischensatz aufzufassen, und das folgende ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς schließt sich wieder an den mit οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον geschlossenen ersten Gedanken. Das γὰρ in ἀτμὶς γάρ steht in Rückbeziehung auf den Satz ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν, insofern dieser Satz den Gedanken in sich schließt: Ihr habt ja euer irdisches Leben nicht in eurer Gewalt. Für das Bild selbst finden sich die Parallelen im A. T., z. B. Hiob 8, 9. Ps. 102, 12. 144, 4.; und auf dem Gebiete der klassischen Litteratur, z. B. bei Aeschylus heißt es vom menschlichen Leben: καὶ πιστὸν οὐδὲν μᾶλλον ἢ καπνοῦ σκιά. Und Pindar sagt: σκιᾶς ὄναρ ἐσμέν.

V. 15. Ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, καὶ ζήσωμεν, καὶ ποιήσωμεν, wir können bei καὶ ποιήσωμεν den Nachsatz beginnen, und καὶ ζήσωμεν zur Protasis nehmen. Diese Cstrct. ist möglich, καὶ leitet dann den Nachsatz ein, wie 2, 4., und der Aor. Conj. ποιήσωμεν drückt aus: dann laßt uns thun, dann wollen wir thun; καὶ ζήσωμεν heißt in diesem Falle soviel als: und wenn Gott uns das Leben verleiht. Fangen wir aber den Nachsatz mit καὶ ζήσωμεν an, so daß die beiden καὶ wie et — et sich auf einander beziehen, so ist es wegen des ersten Glieds des Nach-

satzes nothwendig, mit **Lachmann** zu lesen (im Fut. Ind.) *καὶ ζήσομεν, καὶ ποιήσομεν*; wir können nun nicht mehr sagen, so **wollen** wir leben u. s. w., sondern: so werden wir leben, und diß und diß thun. Uebrigens ist klar, daß diese hier von Jakobus ausgesprochene Forderung nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geiste zu nehmen ist. Jakobus drückt in dieser Formel den Gedanken aus: der Mensch dürfe bei seinen Unternehmungen niemals seine Abhängigkeit von Gott vergessen, niemals dürfe er vergessen, daß sein Leben und das Gelingen seiner Unternehmungen durch den Willen Gottes bedingt sey.

V. 16. *Νῦν δὲ κ. τ. λ.* Nun aber, d. h. statt so eure Abhängigkeit von Gott demüthig anzuerkennen, rühmet ihr euch in euren Prahlereien, d. i. in eurer Selbstvermessenheit (wie sie zuvor geschildert worden war), nämlich, gleichsam als ob **ihr** es wäret, die den Erfolg des Begonnenen in **ihren** Händen hättet. Jedes solches Rühmen, jede solche Vermessenheit ist ein Abbruch, der der Ehre Gottes geschieht, ist also ruchlos, *πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν*. Dieser Satz, der eben deßwegen so als ein allgemeiner hingestellt ist, ist eine Berufung auf das **sittliche Bewußtseyn eines Jeden.** Und davon wird nun auch wieder **auf Jeden** in Bezug auf sein Handeln die **Anwendung** gemacht: daher ist in V. 17. fortgefahren *εἰδότι οὖν κ. τ. λ.* (wo *οὖν* eben die Nutzanwendung heraushebt). *Αὐτῷ* ist des Nachdrucks wegen wiederholt; *καλὸν* = *τὸ ἀγαθὸν* (*καλοκἀγαθὸν*). Indem Jakobus mit dem Satze schließt: Jeder weiß also das Gute und das Rechte, das er zu thun hat; nun denn, wenn er dieß weiß, und das Gute nicht thut, so ist es ihm Sünde: so läßt er auch hier den seinen Brief durchdringenden Hauptgedanken hervortreten, daß das christliche Leben ein **thätiges** seyn, und daß der Gedanke in Entschluß und That übergehen müsse. So gewiß nun das Gute, das zu vollziehen ist, erst erkannt seyn muß, so gewiß ist auf der anderen Seite, daß, nachdem etwas als das Rechte und Gute erkannt ist, die Unterlassung desselben nicht minder Sünde ist, als die sogenannte Begehungssünde. Denn jene Unterlassung ist nicht minder Uebertretung

sed ad Judaeos perveniret. Sub eadem figura apostolus de divitibus non tam ad divites ipsos, à fide alienos, scribit, quam ad sanctos, ut illorum vim patienter (v. 7.) ferant. (*Ὀλολύζειν* = הֵילִיל. *Ταλαιπωρίαι* = **miseriae, calamitates**, wie Jesaj. 47, 11.)

V. 2. 3. Der, nun untergehende, Reichthum ist zuerst allgemein bezeichnet, *πλοῦτος*, hierauf speziell, nach seinen Haupttheilen, *ἱμάτια, χρυσὸς καὶ ἄργυρος*, die so auch im A. T., und bei Homer, neben einander aufgeführt werden. *Ἱμάτια* vielleicht mit namentlicher Rückbeziehung auf 2, 2. herausgehoben. *Κατίωται*, ist von Rost (*ἰός*) angefressen, verzehrt; — ein anderes Bild für das Verderben, das diese Gegenstände trifft. (Sonderbar ist die Gegenbemerkung, und die hierauf gebaute ausweichende Erklärung einiger Exegeten, daß das ächte Gold den Rost nicht annehme.) *Καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν* (*αὐτῶν* Gen. Plur. in Bezug auf *χρυσὸς καὶ ἄργυρος*) *εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται* (*ἔσται* wird seyn, nämlich eben am Tage des Gerichts), — *ὑμῖν* ist hier als Dativ. incommodi aufzufassen, wider euch, wie Marc. 6, 11. Matth. 10, 18. Der Sinn ist ein doppelter, ohne daß das Eine durch das Andere ausgeschlossen würde, sondern das Eine ist die Ergänzung des Anderen. Die Zernichtung eurer Reichthümer wird wider euch ablegen ein Zeugniß von eurer Thorheit, daß ihr an das so ganz Vergängliche euer Herz gehängt habt; ein Zeugniß aber auch von eurer Frevelhaftigkeit (Ruchlosigkeit), womit ihr des Reichthums euch für euch bemächtigt, und Andere vom Gebrauche der Lebensgüter ausgeschlossen habt. *Καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν, ὡς πῦρ* (Nom.), der Rost selbst wird hier, wie ein an dem Menschen (bildlicher: an dem Fleische des Menschen) fressendes Feuer dargestellt; indem das Feuer hergebrachtes Bild der Strafe ist, und eben die aus der Vernichtung der Reichthümer entspringende Strafe es ist, die in diesem Hemistich in ihrem Uebergang auf den Menschen herausgehoben werden soll. Der Gedanke selbst ist dieser: und die Vernichtung desjenigen, was dem Reichen indessen Alles war, wird ihn mit quälenden

stellung des Weltgerichts zu der Darstellung des nun bald bei der Wiederkunft Christi erfolgenden Endgerichts.

Was die Form dieser Verkündigung betrifft, so ist sie ganz die poetische der Propheten des A. T.; und die Sprache erhebt sich zu der Kraft und Eindringlichkeit verwandter Darstellungen des A. T., z. B. Joel. 1, 5 ff. Micha 1, 8 ff. Jerem. 4, 8 ff. Darum steht auch das prophetische Präteritum, statt des Fut., indem das Gedrohte als schon erfüllt geschaut wird. Darum z. B. in V. 4. die hier absichtlich gewählte, an die Prophetie des A. T. sich anschließende Bezeichnung Gottes als des κυρίου σαβαώθ. Daher das Allgemeine veranschaulicht in einzelnen Bildern, die beispielsweise gesetzt sind. Aber eben darum werden wir auch das in V. 4. Ausgesprochene als Bild der überhaupt geübten Ungerechtigkeit der Reichen anzusehen haben, ohne ausschließlich an die gerade so geübte Gewaltthätigkeit zu denken.

V. 1—6. 1. Wohlan nun, ihr Reichen, weinet und heulet über eure Nöthen, die über euch kommen werden. 2. Euer Reichthum ist verfault, und eure Gewande sind mottenfräßig geworden. 3. Euer Gold und Silber ist verrostet, und ihr Rost wird zum Zeugniß wider euch seyn, und wird euer Fleisch fressen gleich dem Feuer. Schätze habt ihr euch gesammelt in den letzten Tagen. 4. Siehe der Lohn der Arbeiter, die eure Felder eingeerntet haben, der abgebrochen wurde von euch, schreit auf; und das Rufen der Schnitter ist in die Ohren des Herrn Zebaoth gekommen. 5. Ihr habt geschwelgt auf Erden, und der Ueppigkeit gefröhnt; geweidet habt ihr eure Herzen, wie am Schlachttag. 6. Verurtheilt, getödtet habt ihr den Gerechten; nicht widersteht er euch.

V. 1. *Ἄγε νῦν*, sichtbar mit Rückbeziehung auf *ἄγε νῦν* 4, 13., das wiederaufgefaßt wird. Die Anrede selbst ist als rhetorisch-poetische Apostrophe aufzufassen. Bengel im Gnomon: Saepe apud prophetas externae gentes compellantur per apostrophen, cum tamen prophetia non ad illas,

sed ad Judaeos perveniret. Sub eadem figura apostolus de divitibus non tam ad divites ipsos, à fide alienos, scribit, quam ad sanctos, ut illorum vim patienter (v. 7.) ferant. (Ὀλολύζειν = הֵילִיל. Ταλαιπωρίαι = miseriae, calamitates, wie Jesaj. 47, 11.)

V. 2. 3. Der, nun untergehende, Reichthum ist zuerst allgemein bezeichnet, *πλοῦτος*, hierauf speziell, nach seinen Hauptheilen, *ἱμάτια, χρυσὸς καὶ ἄργυρος*, die so auch im A. T., und bei Homer, neben einander aufgeführt werden. *Ἱμάτια* vielleicht mit namentlicher Rückbeziehung auf 2, 2. herausgehoben. *Κατίωται*, ist von Rost (*ἰός*) angefressen, verzehrt; — ein anderes Bild für das Verderben, das diese Gegenstände trifft. (Sonderbar ist die Gegenbemerkung, und die hierauf gebaute ausweichende Erklärung einiger Exegeten, daß das ächte Gold den Rost nicht annehme.) *Καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν* (*αὐτῶν* Gen. Plur. in Bezug auf *χρυσὸς καὶ ἄργυρος*) *εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσαι* (*ἔσαι* wird seyn, nämlich eben am Tage des Gerichts), — *ὑμῖν* ist hier als Dativ. incommodi aufzufassen, wider euch, wie Marc. 6, 11. Matth. 10, 18. Der Sinn ist ein doppelter, ohne daß das Eine durch das Andere ausgeschlossen würde, sondern das Eine ist die Ergänzung des Anderen. Die Zernichtung eurer Reichthümer wird wider euch ablegen ein Zeugniß von eurer Thorheit, daß ihr an das so ganz Vergängliche euer Herz gehängt habt; ein Zeugniß aber auch von eurer Frevelhaftigkeit (Ruchlosigkeit), womit ihr des Reichthums euch für euch bemächtigt, und Andere vom Gebrauche der Lebensgüter ausgeschlossen habt. *Καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν, ὡς πῦρ* (Nom.), der Rost selbst wird hier, wie ein an dem Menschen (bildlicher: an dem Fleische des Menschen) fressendes Feuer dargestellt; indem das Feuer hergebrachtes Bild der Strafe ist, und eben die aus der Vernichtung der Reichthümer entspringende Strafe es ist, die in diesem Hemistich in ihrem Uebergang auf den Menschen herausgehoben werden soll. Der Gedanke selbst ist dieser: und die Vernichtung desjenigen, was dem Reichen indessen Alles war, wird ihn mit quälenden

Schmerzen strafen, wie wenn Feuer sein Fleisch zerfräße. Ὡς πῦρ zum Folgenden zu beziehen, wie z. B. in Knapp's Ausgabe gelesen wird, geht nicht wohl an, da in diesem Falle vielmehr ὡς πυρὶ zu erwarten wäre. In ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, bildet beides, ἐθησ. und ἐν ἐσχ. ἡμ. einen kräftigen Contrast. Schätze sammelt man sonst für lange Zeit; aber die, von Jakobus bedrohten, Reichen haben ihre Schätze gesammelt, um bald sie untergehen zu sehen, denn sie haben sie gesammelt „in den letzten Tagen", d. h. in demjenigen Zeitpunkte, in welchem die bald zu erwartende Erscheinung Christi zum Gerichte erfolgt, — zum Gerichte, das sich eben auch in der Losreissung des Irdischen und Vergänglichen von seinen Besitzern kund giebt. Die ἐσχάται ἡμέραι müssen hier, wo, vgl. V. 7., von der παρουσία Χριστοῦ die Rede ist, erklärt werden, wie überall im N. T.

V. 4. Von der Habsucht der Reichen unzertrennlich ist die Ungerechtigkeit, und Gewaltthätigkeit, womit sie die Lebensgüter an sich reissen, und Andere nur zu Knechten für ihre selbstsüchtigen Zwecke machen. Es wird aber die Ungerechtigkeit jener bedrohten Reichen, welche die gerechte Strafe des ewigen Richters auffordert, an einem Beispiele, dem der Entziehung des Arbeitslohnes, dargestellt, das um so eindringlicher ist, nicht nur weil diese Ungerechtigkeit besonders durch das alttestamentliche Gesetz verpönt war, vgl. 5 Mos. 24, 14 f. vgl. Hiob 31, 38 f., sondern weil es; — nach Storrs treffender Bemerkung *), — eine besondere Hartherzigkeit beweist, wenn die Freude der Erndte den Reichen nicht einmal so weit rührt, daß er auch dem Armen einigen Antheil an seiner Freude gönnt. Daher dieß Beispiel der Ungerechtigkeit auch bei Malach. 3, 5. Κράζειν, vgl. צָעַק, z. B. 1. Mos. 4, 10., um Hülfe zu Gott rufen, und seine Strafgerechtigkeit auffordern. Dasselbe bezeichnet dann auch αἱ βοαί. Κύριος σαβαώθ, אֲדֹנָי צְבָאוֹת, heißt Gott be-

*) Vgl. Storr's Dissert. in Ep. Jac., in den Opusc. acad. Vol. II.

sonders häufig bei den alttestamentlichen Propheten; daher auch hier diese Bezeichnung. Gott wird so genannt als der Herr der Heerschaaren; d. i. der himmlischen Heerschaaren, worin die Vorstellung der Gestirne und der Engel zusammengeflossen ist. Es bezeichnet dieser Name Jehova überhaupt als den Allmächtigen; daher die LXX. 2 Sam. 5, 10. "צ"א durch ὁ παντοκράτωρ übersetzen.

V. 5. Nach der Ungerechtigkeit der Reichen (V. 4.) wird (V. 5.) ein anderes Moment ihrer sie der Strafe werth machenden Ruchlosigkeit herausgehoben, ihr üppiges, wohllüstiges Schwelgen. Aber wie sie ihre Schätze gesammelt haben (V. 3.) „in den letzten Tagen" (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις): so haben sie dem Genusse sich hingegeben „ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς" so zu sagen (ὡς) am Schlachttag, d. i. an ihrem letzten Tage, an welchem ihre Schlachtung, ihre Zerstörung bevorsteht. Dieser Ausdruck lauft in Bezug auf die Strafe der Frevler parallel dem Ausdruck Gerichtstag; so schon bei den Propheten des A. T. z. B. Jerem. 12, 3. (ἅγνισον αὐτοὺς εἰς ἡμέραν σφαγῆς αὐτῶν), 25, 34. (32, 34. nach den LXX.); und ist vielleicht ein von der Schlachtung der Thiere zum Opferfeste hergenommenes Bild. Calvin, Grotius, deuten ἡμέρα σφαγῆς von dem Tage, an welchem die Opferthiere zur Begehung des Festes geschlachtet werden, so daß Jakobus sagte: jene Reichen haben in ihrer Ueppigkeit ein ununterbrochenes Opferfest gefeiert. Ἐπὶ τῆς γῆς mit Nachdruck zu ἐτρυφήσατε hinzugefügt, weil für diese Menschen der Lebenskreis eben nur die Erde war. Καρδία hier als Sitz der Begierden, wie Luk. 21, 34.

V. 6. ist nicht aus V. 4. zu erklären, sondern als ein neues Moment aufzufassen, wodurch die grausame Gewaltthätigkeit gegen die von ihnen unterdrückten Unschuldigen (δίκαιον) dargelegt wird. Es mochte dem Verfasser unseres Briefs dabei Weish. 2, 10 ff. vor Augen schweben. Die Gewaltthat nennt Jakobus auch hier, wie 4, 2., φονεύειν, morden. Τὸν δίκαιον = τὸν δίκαιον πένητα, collective aufzufassen. (Ganz unpassend ist es, τὸν δίκαιον auf den un=

Reichs über das Juden- und Heidenthum, dem jenes gegenübertrat, so zu sagen verkörperte.

V. 9. Στενάζειν bezeichnet die bittere Klage, und zwar über empfangenes Unrecht. Das zu μὴ ςενάζετε hinzugefügte κατ' ἀλλήλων ist Andeutung davon, daß die Unrecht Leidenden, und die Unrecht Zufügenden in Einer Gemeinschaft verbunden waren. Beschweret euch nicht klagend über einander, damit ihr nicht gerichtet werdet, d. h. damit ihr nicht dem Gericht dessen anheimfallet, der im unmittelbar Folgenden als κριτής angekündigt wird; somit dem Sinne nach im Wesentlichen = ἵνα μὴ κατακριθῆτε. Jakobus sagt demnach: die unterdrückten Armen sollen nicht mit bitterer Klage Beschwerde führen über ihre Unterdrücker, indem sie, von einer des Christen unwürdigen Rachsucht getrieben, den ewigen Richter zur Strafe gegen die Gewaltthätigen auffordern; damit sie nicht, nämlich eben zur Strafe für ihre eigene Rachsucht, dem Gerichte anheimfallen; denn, ἰδὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕςηκεν, schon sey der Richter selbst zu erscheinen im Begriffe, der, auch unaufgefordert von den das Unrecht Leidenden, welche schweigend der Gerechtigkeit des Richters zu harren haben, die Gewaltthätigen und Frevler zur Verantwortung und Strafe ziehen werde.

Was den Ausdruck ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕςηκεν betrifft, so ist es ein bildlicher, dessen sich schon Christus selbst, Matth. 24, 33., (ἐγγύς ἐςιν ἐπὶ θύραις) bedient, und der sich Apoc. 3, 20. etwas modificirt wiederholt (ἰδὺ ἕςηκα ἐπὶ τὴν θύραν); der aber auch auf dem Gebiete der Profanlitteratur sich findet, z. B. Aristoph. Plut. V. 767. ἐγγὺς πρὸ θυρῶν ἐςι.

V. 10. 11. bezieht sich der Verfasser unseres Briefs auf alttestamentliche Beispiele, die ihm nach seinem Standpunkte in der judenchristlichen Richtung allerdings nahe lagen. Indessen muß man zugleich gestehen, daß es der ästhetischen Schönheit der Stelle Abbruch gethan hätte, wenn er sich auf das Vorbild Christi berufen hätte, da er Christum kaum im vorangehenden Verse als den in seiner Herrlichkeit erscheinenden Richter bezeichnet hatte.

Ὑπόδειγμα τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας absichtlich statt τῆς ἐν κακοπαθείᾳ μακροθυμίας, die Angeredeten sollten zuerst daran erinnert werden, daß es Anderen vor ihnen gegangen sey, wie ihnen (solamen miseris, socios habuisse malorum); und nun hierauf erst die Ermahnung, gleiche Geduld zu beweisen, wie die Propheten. Was die Propheten zu erdulden gehabt, darüber vgl. den eigenen Ausspruch Jesu, Matth. 23, 34. und Hebr. 11, 35 ff. Nicht umsonst ist zu τοὺς προφήτας hinzugesetzt: οἳ ἐλάλησαν τῷ ὀνόματι κυρίου, als die im Namen des Herrn (als seine Stellvertreter) Redenden hätten sie ein besseres Loos, sollte man denken, erwarten können; und dennoch traf sie das Aeusserste, und sie erduldeten es standhaft, weil sie für Gottes Sache litten. Hierauf ergab sich von selbst die Anwendung auf diejenigen, die um der Sache Christi willen litten.

Ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας, so liest mit Knapp auch Lachmann. Die Vulg., die Griesbach im Texte beibehielt, ist ὑπομένοντας, wodurch das Faktum in der Form eines allgemeinen Satzes ausgesprochen wird, was nachdrücklicher ist. Τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος κυρίου εἴδετε (ἠκούσατε — εἴδετε, wie im poetischen Parallelismus auf einander bezogen, beides = vernehmen), Jakobus selbst führt hier das Schicksal Hiobs als eigentliche Geschichte auf, wofür es in seiner Zeit allgemein galt. Τὸ τέλος κυρίου bezeichnet nicht das Endschicksal Jesu, wie man es häufig nahm, sondern den herrlichen Ausgang, welchen das Schicksal Hiobs durch den Herrn (Jehova) gewann. Κυρίου ist hier Genitivus Causae, = τὸ τέλος, ὃ ὁ κύριος ἔδωκε τοῖς παθήμασι τοῦ Ἰώβ. So steht der Genit. Causae 1. Petr. 3, 14. 2. Cor. 11, 26. vgl. Winers neutestamentliche Grammatik, 3. Ausg., S. 204. Jakobus bezieht sich auf die Hiob 42. erzählte Ehrenrettung und Belohnung des hartgeprüften aber standhaft erfundenen Dulders Hiob, da ihm Jehova selbst erschien, und ihn mit Preis und Ehre krönte. Daher der Schlußsatz ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων, wo ὁ κύριος nicht ohne Nachdruck das vorangegangene κυρίου wiederholt.

Achter Abschnitt. 5, 12—20.

Bis hieher ließ sich ein bestimmter, im nothwendigen Fortschritte der Gedanken begründeter Zusammenhang des Briefs Jakobi nachweisen. Dieser Zusammenhang löst sich jedoch jetzt auf. Von 5, 12. an folgen vermischte Ermahnungen, wie sie am Schlusse eines Briefes noch gegeben werden, je nachdem sie dem Briefsteller sich ohne strengere Ordnung darbieten. Zuerst in V. 12. die Warnung vor dem Schwören.

V. 12. Vor Allem aber, meine Brüder, schwöret nicht, weder bei dem Himmel, noch bei der Erde, noch sonst einen anderen Eidschwur. Es sey vielmehr euer Ja ja, und das Nein nein, damit ihr nicht in's Gericht fallet.

Dieses Verbot des Eidschwurs ist eine Wiederholung des nach Matth. 5, 34—37. in der Bergrede von Christus ausgesprochenen Verbots. Die Form der Rede, worin das Verbot gegeben ist, ist bei Matth. und Jak. nur wenig verschieden. Bei Matth. heißt es: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως, μήτε ἐν τῷ ὀρανῷ — μήτε ἐν τῇ γῇ — ἔςω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, ȣ̓ ȣ̓, τὸ δὲ περισσὸν τȣ́των ἐκ τȣ̃ πονηρȣ̃ ἐςιν.* Dem *μὴ ὀμόσαι ὅλως* entspricht bei Jakobus *μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον*, dem *τὸ δὲ περισσὸν τȣ́των ἐκ τȣ̃ πονηρȣ̃ ἐςιν* entspricht bei Jak. *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε*, damit ihr nicht in's göttliche Gericht, d. i. in die Strafe des göttlichen Richters verfallet. Beidemal ist die Verwerflichkeit einer andern Form der Aussage, ausser der einfachen Bejahung und der einfachen Verneinung, motivirt durch die Berufung auf die Unvereinbarkeit des Entgegengesetzten mit dem Willen Gottes; nur ist der Gedanke ausgedrückt das einemal mit Bezug auf den Begriff der Sünde (bei Matth. *τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τȣ̃ πονηρȣ̃ ἐςιν*), das anderemal mit Bezug auf das göttliche Urtheil über die Sünde, (bei Jak. *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.* Die Leseart *ἵνα μὴ εἰς ὑπόκρισιν πέσητε* ermangelt der sicheren Bezeugung). Das dem Verbot entgegengesetzte Gebot *ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ κ. τ. λ.* bei Jak., und

bei Matth. ἔςω δὲ ὑμῶν ὁ λόγος ναὶ ναί κ. τ. λ. giebt ebenfalls bei beiden im Wesentlichen den gleichen Sinn, obgleich die Diktion etwas verschieden ist. Bei Jak. ist τὸ ναί, τὸ ὂ grammatisches Subjekt, das zweite ναί und ὂ grammatisches Prädikat: es sey vielmehr (δὲ) euer Ja ein aufrichtig gemeintes Ja, euer Nein ein aufrichtig gemeintes Nein, d. h. es sey eure Bejahung und Verneinung einfache Wahrheit. Bei Matth. ist ὁ λόγος grammatisches Subjekt, und die beiden ναί und ὂ gehören zum Prädikat: eure Rede sey einfach bejahend, einfach verneinend, aber jedesmal ernstlich gemeint (das eben drückt nun das wiederholte ναὶ ναί, ὂ ὂ aus). Bemerkenswerth ist es, daß in den Clement. Hom. 3, 55. das Verbot des Eidschwurs als Verbot Jesu so aufgeführt ist, daß sich uns darin eine aus der Form der Darstellung des Matth., und aus der Ausdrucksweise des Jakobus gemischte Ausdrucksweise darbietet. Die Stelle in den Clementinen heißt so: τοῖς δὲ νομίζυσιν, ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκυσιν, ὅτι ὁ θεὸς ὀμνύει, ἔφη· (nämlich Christus, auf den sich der dort redende Petrus beruft,) ἔςω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ ὂ ὂ· τὸ γὰρ περισσὸν τύτων ἐκ τῦ πονηρῦ ἐςιν. Es fragt sich jedoch nun, in welchem Sinne das Verbot des Eidschwurs zu nehmen sey. Verweilen wir zuerst noch bei der aus den Clementinen ausgehobenen Stelle. Es ist dort im Contexte davon die Rede, daß die Einsicht in die Wahrheit durch das Wort Jesu vermittelt werde, so zwar, daß mittelst desselben auch erst erkannt werde, was in den Schriften des A. T. absolutwahr sey, und zur unvergänglichen Substanz derselben gehöre, was nicht, und was daher vergänglich sey. Und in dieser Hinsicht wird nun fortgefahren, Clem. Hom. 3, 55.: denen aber, die da meinen, daß die Schriften (des A. T.) lehren, daß Gott schwöre, sagte er (der von Petrus angeführte Christus): es sey euer Ja Ja, euer Nein Nein; denn was drüber ist, das ist vom Uebel. Da das Verbot des Eidschwurs hier in Gegensatz gebracht ist gegen jene Stellen des A. T., in welchen von Gott selbst Eidschwüre ausgesagt sind, und da dieser Gegensatz so hervorgehoben ist im Unterschiede von dense-

nigen, welche den Eidschwur gerade mit Berufung auf das A. T. in der angegebenen Weise rechtfertigten: so muß wohl der Verfasser der Elementinen das Verbot des Eides, wie es als ein von Jesus selber ausgehendes Verbot anerkannt war, als absolutes Verbot gefaßt haben. Ist das Verbot als absolutes auch bei Matth. und bei Jakobus aufgeführt? So könnte es scheinen, wenn wir das μὴ ὀμόσαι ὅλως, und das μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον bei Jak. genau nach den Worten nehmen, und dieß beachten, daß dem Verbot geradezu nur entgegengesetzt wird das Gebot der einfachen, aber wahrhaftigen Bejahung und Verneinung, ohne alle Andeutung, es gebe auch noch andere Eidschwüre, gegen welche nichts einzuwenden sey. Allein dagegen erhebt sich das Bedenken, wie denn, wenn Christus den Eidschwur absolut verboten habe, Paulus das Beispiel des Gegentheils hievon habe geben können? Das Beispiel, sage ich, denn obzwar die Lehre vom Eidschwur nirgends berührt ist, als Hebr. 6, 16., so findet sich doch in den paulinischen Briefen mehr als ein feierlicher von Paulus ausgesprochener Eidschwur. Wie diese anscheinende Differenz zwischen Paulus und Jakobus (Christus bei Matth.) durch die Unterscheidung von Buchstaben und Geist ausgeglichen werden soll, indem sich Jakobus an den Buchstaben des Herrn, Paulus an seinen Geist gehalten habe *), dieß ist schwer abzusehen. Eben so wenig kann die Ausgleichung darin gefunden werden, daß das absolute Verbot des Eidschwurs dem idealen Gottesreiche gelte, die Zulassung desselben dem Reiche Gottes, solange dieses noch im Zusammenhange mit der Welt als dem Gesammtleben der Sünde stehe. Freilich wenn das ideale Gottesreich vollkommen wird realisirt seyn, dann braucht es keines Eidschwurs mehr. Christus hat ja aber, und eben so hat Jakobus mit Bezug auf die Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens gesprochen, und wofern das Wort Christi wirklich ein absolutes Verbot des Eidschwurs enthielte, so müßte dieß für alle Umstände gelten, denn sonst ist es eben kein absolutes

*) Vgl. Neander, Gesch. der apost. Kirche. 2, S. 668.

Verbot. Soll also der scheinbare Gegensatz zwischen dem Wort Christi und seines Jüngers Jakobus, und zwischen dem Beispiel des Paulus und der Praxis der christlichen Kirche aufgehoben werden: so wird man wohl auf die althergebrachte Ausgleichung zurückgehen müssen, welcher sich auch Tholuck in seinem Commentar über die Bergrede (zu Matth. 5, 34. ff.) angeschlossen hat. Man kann sich nämlich schon aus inneren Gründen nicht wohl davon überzeugen, daß Christus den Eidschwur — also auch den von der Obrigkeit geforderten — absolut verboten haben sollte; denn theils (wie Bengel im Gnomon zu Matth. 5, 34. richtig bemerkt,) „verus juramenti usus in lege non modo, uti divortium, permittitur, sed plane stabilitur", theils läßt sich gegen die sittliche Zulässigkeit des Eides, unter den näheren Bestimmungen seiner Anwendung, worüber die christliche Sittenlehre Auskunft zu ertheilen hat, mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse nichts Gegründetes einwenden. Innerhalb des mit der Sünde behafteten Lebenskreises rechtfertigt sich nämlich der Eid durch seine Zweckmäßigkeit, nach dem wahren Worte des Hebr. Briefs 6, 16., und dadurch, daß im Schwören des Eides, nach der dafür nothwendig vorausgesetzten Gemüthsstimmung, die Ehrfurcht gegen Gott nicht verletzt, vielmehr als die heilig zu haltende anerkannt wird. Nur in einem solchen Gesammtleben, in welchem sich das ideale Reich Gottes vollkommen realisirt hätte, müßte der Eid, als etwas ganz überflüssig gewordenes, von selbst hinwegfallen. Für diesen Lebenskreis findet er also auch keine Rechtfertigung mehr in der Zweckmäßigkeit, und stellt sich somit auf dieser Entwicklungsstufe als unzulässig dar. Schauen wir nun von dieser Erwägung aus noch einmal auf den Ausspruch Christi Matth. 5, 34. ff. (aus Matth. 23, 16—22. läßt sich nichts über das Verbot des Schwörens überhaupt schliessen), und auf den des Jakobus, 5, 12., hinüber: so finden wir einen doppelten Wink uns gegeben. 1) Die Motivirung des von Christus Ausgesprochenen geht auf den doppelten Grund zurück, durch ein solches Schwören, wie es Christus im Auge

hat, werde die Ehrfurcht gegen Gott verletzt, und es leide unter demselben die Wahrhaftigkeit *); dieser doppelte Grund beweist nur gegen das leichtsinnige Schwören. 2) Das Verbot des Schwörens hebt durchaus nur solche Schwurformeln heraus, wie sie die Juden bei ihren Schwüren im gemeinen, täglichen Leben im Brauche hatten; somit scheint auch das Verbot nur gegen dieses Schwören gerichtet zu seyn. Daher die Ansicht: das Verbot Christi sey zwar absolutes Verbot, aber nur gegen das leichtsinnige und leichtfertige Schwören im gemeinen Leben gerichtet. Hiernach wären die Worte μὴ ὀμόσαι ὅλως, bei Matth., μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον, bei Jak., zu deuten: überhaupt nicht in der Weise, wie bei Himmel und Erde u. s. w., und: nicht einen anderen Eidschwur dieser Art solle man schwören. — Bekannt ist übrigens, wie übel berüchtigt die Juden wegen ihres leichtfertigen, perfiden Schwörens waren, indem sie das Unbedeutendste eidlich betheuerten, und doch dabei logen. Schebvoth 4, 13. Si quis dicat: adjuro vos, praecipio vobis, interdico vobis, tum ecce ii, qui hoc modo adjurantur, obligantur. Si autem dicat: adjuro vos per coelum et terram, ecce non obligantur. Sanhedrin 2, 2. si quis alteri teneatur juramentum praestare; isque ei sic dixerit: vove mihi per vitam capitis tui, R. Meir censet, eum posse retractare; sapientes negant.

V. 13—18. In V. 13. ist der allgemeine Gedanke ausgesprochen, daß das Gefühl des Christen in Leid und Freud eine religiöse Richtung haben müsse. Von diesem allgemeinen Gedanken ist auf das besondere übergegangen, wie es im Falle der Krankheit eines Gemeindemitglieds gehalten werden soll. V. 14. 15. Da hierbei und in V. 16. auf die Kraft des Gebets hingewiesen ist, so giebt dieß Veranlassung, für die Gewißheit der Wirksamkeit des Gebets auf das A.T.liche Beispiel des Elias sich zu berufen. V. 17. 18.

*) Vgl. Philo de decal. 756. C.: ὁ ὀμνὺς εἰς ἀπιςίαν ὑπονοεῖται. Κάλλιςον δὴ καὶ βιωφελέςατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως ἀληθεύειν ἐφ' ἑκάςυ δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκυς εἶναι νομίζεσθαι.

V. 13. Leidet jemand unter euch Trübsal, so bete er; ist jemand gutes Muths, so singe er Loblieder.

Κακοπαθεῖν bezeichnet allgemein: in Leiden sich befinden, εὐθυμεῖν eben so allgemein: in Freude sich befinden. Beide Ausdrücke aber sind gewählt mit Bezug auf die Empfindung, welche das Glück und das Unglück im Gefühle hervorbringt. Was die Construction betrifft, so steht die Protasis, κακοπαθεῖ τις, — εὐθυμεῖ τις fragend, mit Hinweglassung der hypothetischen Conjunktion; statt: εἴ τις κακοπαθεῖ, — εἴ τις εὐθυμεῖ. Προςεύχεσθαι und ψάλλειν, um die Beziehung des Gemüths überhaupt auf Gott auszudrücken, entsprechen sich hier eben so, wie 1 Cor. 14, 15., womit verglichen werden kann Eph. 5, 19. Kurz und schön spricht sich zu unserem Verse Zwingli aus: **Ad utramque fortunam aequo et constanti simus animo** (wir müssen hier nur noch hinzusetzen: **in Deum intenti Deoque totos nos tradentes**), **ne adversa deprimant, aut laeta insolentes reddant.**

V. 14—16. V. 14. Ist Jemand krank unter euch, so lasse er zu sich rufen die Aeltesten der Gemeinde, und diese sollen über ihn beten, mit Oel ihn salbend, im Namen des Herrn. 15. Und das Gebet des Glaubens wird dem Leidenden helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; und so er Sünden begangen, wird ihm vergeben werden. 16. Bekennet einander die Vergehungen, und betet für einander, damit ihr geheilt werdet. Viel vermag des Gerechten kräftiges Gebet.

V. 14. Die πρεσβύτεροι, die Gemeindeältesten, aus denen sich später die ἐπίσκοποι als die Vorsteher hervorhoben, sind die Vorstände der Gemeinden, unter deren Leitung die Gemeindeangelegenheiten standen, im Kirchlichen und im Disciplinarischen, in welcher Hinsicht sie über den Gottesdienst, über die Reinheit der Sitten und der Lehre wachten, und über die Privatstreitigkeiten der Gemeindemitglieder schiedsrichterlich entschieden, auch hatten sie um die Hülfleistung für Arme und Kranke Sorge zu tragen, indem sie die Diakonen, die hiefür bestellt waren, beaufsichtigten; — alles dieses ursprünglich

unter stetiger Mitwirkung der gesammten Gemeinde, allmählig aber in immer größerer Unabhängigkeit von der übrigen Gemeinde. Die πρεσβύτεροι nun, dieß ist die in V. 14. ausgesprochene Forderung, sollen zu einem Kranken unter den Gemeindegliedern gerufen werden, daß sie über ihn beten, und ihn salben mit Oel, im Namen des Herrn; und auf das vertrauensvolle Gebet hin werde dem Kranken Hülfe vom Herrn zu Theil werden. Das hier Ausgesprochene beschäftigte die Ausleger dieser Stelle mannichfach. Vgl. Theile zu d. St. Die Exegeten waren nehmlich 1) darüber uneinig, ob hier von einem natürlichen oder übernatürlichen Heilen der Kranken die Rede sey. Sofern sie das Letztere annahmen, bezogen sie sich auf das χάρισμα ἰαμάτων des apostolischen Zeitalters. Allein da erhob sich sogleich die Bedenklichkeit, ob denn das χάρισμα ἰαμάτων ein Vorrecht der Presbyter gewesen sey? Da aber dieses nicht der Fall ist, so sollte der Sinn der Vorschrift des Jakobus vielmehr dieser seyn: man soll die πρεσβύτεροι deßwegen zu den Kranken rufen, damit das χάρισμα ἰαμάτων, von wem immer, ordnungsgemäß geübt werde. Die Vorschrift wolle also nur eine christliche Funktion, das ἰᾶσθαι vermöge des χάρισμα, die schon von Anfang bestanden habe, in Ordnung bringen. Die andere Bedenklichkeit war, was in diesem Falle das Oel hier zu schaffen habe. Dieser Bedenklichkeit suchte man auf verschiedene Weise auszuweichen, bald durch die Annahme, das Oel sey hier blos symbolisch gebraucht worden, um durch ein äußeres Zeichen den Erfolg zu versinnbildlichen; bald durch die Annahme, das Oel habe, als natürliches Mittel, die rechte körperliche Disposition für die auf das Gebet hin wirksam sich erweisende Kraft Christi erwecken sollen; bald durch die Annahme, der Gebrauch des Oels sey, außer dem geistigen Mittel des Gebets, als das nur natürliche leibliche Mittel gefordert worden, im Gegensatze gegen die unter Juden und Heiden üblichen magischen, durch Zauberei bewirkten, Krankenheilungen.

Dem Unbefangenen kann es nicht entgehen, daß dieß Alles, wovon bisher die Rede war, in die Stelle nur hineingetragen

wird. Dieß aber könnte sich nur dadurch rechtfertigen, daß ihm der Schein der Willkühr genommen, und es doch auch durch irgend etwas gestützt würde. Dieß jedoch ist bisher nicht geleistet worden.

2) Nicht minder schwankten die Ausleger darüber, ob die Heilung des Kranken im Verhältniß zum Gebet auf eine natürliche oder übernatürliche Kraft des Gebets zurückzuführen sey; und diejenigen, welche jenes annahmen, gaben sich wohl auch die undankbare Mühe der Nachweisung einer psychologischen Wirksamkeit des Gebets zur Wiederherstellung der verlorenen Gesundheit. Endlich

3) war man ungewiß, ob man die Hülfe, welche auf das Gebet hin verheißen wird, auf die leibliche oder geistige Genesung, oder auf beides beziehen sollte.

Um in unserer Würdigung der Sache von dem letzteren Punkte (Nr. 3.) auszugehen, so muß es dem Unbefangenen von selbst einleuchten, daß die Verheißung der Hülfe auf beides, die leibliche und die geistige Genesung, sich bezieht. Die leibliche Genesung darf nicht ausgeschlossen werden, da ja die Vorschrift des Jakobus eine auf die leibliche Krankheit sich beziehende Anordnung enthält; von Hülfe für den geistigen Zustand des Kranken aber ist die Rede, da es V. 15. heißt: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκὼς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. Daher sind auch die Ausdrücke σώσει und ἐγερεῖ nicht ohne Absicht gewählt, als solche, welche für beides, für das leibliche und für das geistige Leben bedeutsam sind. Was nun aber die Verheißung selbst betrifft, so ist sie zwar der Form der Darstellung nach ganz unbedingt ausgesprochen; allein nicht anders zu verstehen, als wenn auch heute noch der Seelsorger dem Kranken eben so unbedingt zuspricht, er solle sich nur getrost an Gott halten, Gott werde ihm leiblich und geistig helfen. Es verhält sich mit dieser Zusicherung, wie mit dem allgemeinen christlichen Lehrsatze, daß alle Bitten, die im Namen Jesu geschehen, oder, was wesentlich mit jenem zusammenhängt, die aus dem Glauben geschehen (und darauf ist ja V. 15. in ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως sehr bestimmt hingewiesen), wirklich von Gott erfüllt

werden. — Man hätte sich daher die Mühe ersparen können, die Beziehung der von Jakobus ausgesprochenen Verheißung auf alle und jede Fälle jeglicher Krankheit durch die Bemerkung zurückzuweisen, daß ja auf diese Weise keiner hätte sterben können. — Nein, hier bei Jakobus ist nur der allgemeine christliche Lehrsatz von der Erhörlichkeit eines jeden glaubigen, im Namen Jesu ausgesprochenen Gebets auf die Krankheitsfälle angewandt, in welchen der Kranke leiblicher und geistiger Hülfe bedarf. Die Verheißung ist also die Zusicherung davon, daß dem Kranken leiblich und geistig immer so geholfen werden werde, wie es zu seinem Beßten dient; was allerdings in manchen Fällen selbst eine Rettung vom Tode seyn kann, aber begreiflicher Weise nicht in jedem Falle seyn muß. Auch wird, wie sich versteht, auf Seiten desjenigen, dem geholfen werden soll, die rechte Empfänglichkeit für die Hülfe des Herrn vorausgesetzt; was bei Jak. ausdrücklich angedeutet wird in der Aufforderung, V. 16., ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, eine Aufforderung, welche die Ermahnung zu ernstlicher Reue in sich schließt. Daher ist ohne Zweifel ebenfalls anzuerkennen, daß Jakobus bei ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως V. 15. daran dachte, daß mit dem Gebete des Presbyter, wie überhaupt mit der Fürbitte V. 16. das Gebet dessen, dem die Fürbitte gilt, sich vereinigen müsse, und zwar als ein aufrichtiges und ernstes Gebet.

Die bisherige Erörterung führt jetzt auf die angemessene Beantwortung der zweiten Frage, in welchem Verhältnisse hier die Wirksamkeit des Gebets zu der dem Kranken verschafften Hülfe stehe? Wenn man hier natürliche und übernatürliche Wirksamkeit in einen Gegensatz bringt, so ist dieß unpassend; wie denn auch, gesetzt es wäre in unserer Stelle von dem χάρισμα ἰαμάτων die Rede, dieses nicht schlechtweg unter dem Gesichtspunkte des Uebernatürlichen zu betrachten wäre. Die Wirksamkeit des Gebets, und so dann auch aller Charismen, ist durchaus nur aus der von Christus verwirklichten, und von nun an in einer unendlichen Entwicklung begriffenen Idee des göttlichen Reichs zu erklären. Das göttliche Reich ist ein Inbegriff von Lebenskräften, die ihren Centralpunkt haben in der

Kraft des Herrn, d. i. Christi, als desjenigen, in welchem Gott offenbar ist, und welche sowohl nach der geistigen, als nach der leiblichen Seite des Menschen sich wirksam erweisen. Wer also im Zusammenhange des göttlichen Reiches ist, ist auch im Zusammenhange jener Lebenskräfte. Der Zusammenhang mit dem göttlichen Reiche hat aber seinen Ausdruck sowohl als seine Bedeutung für die Wirkungsfähigkeit des Christen ganz besonders in dem Gebet des Glaubens, das im Namen Jesu Christi geschieht (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως V. 15., προσεύχεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου V. 14.); denn in einem solchen Gebet ist es Christus selber, der im Glaubigen betet, aus seinem Impulse und aus seiner Kraft geht es hervor. Mithin muß ein solches Gebet nothwendig auch wieder erregend auf die übrigen im göttlichen Reiche begriffenen Lebenskräfte einwirken, da diese ja nicht minder als jenes Gebet aus der Kraft des Herrn ausgeflossen sind, und nun auch aus seinem Impulse heraus thätig sich erweisen: so zwar, daß im göttlichen Reiche alles Wirken ein harmonisches Zusammenwirken ist, weil Alles von dem Herrn ausgeht, und in dem Herrn seinen Einheitspunkt hat. Aus dieser christlichen Grundanschauung vom göttlichen Reiche ist, so wie Anderes, so auch diese Forderung des Jakobus in Betreff des Gebets über die Kranken und die dazu gefügte Verheißung der Hülfe zu erklären. Im göttlichen Reiche aber ist der Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen ein aufgehobener. Da aber nach der richtigen Anschauung des göttlichen Reichs der Ausspruch des Jakobus eine über alles Temporelle und Lokale hinaus liegende Bedeutung hat: so ist auch gar nicht abzusehen, warum hier von etwas die Rede seyn sollte, das in eigenthümlicher Form erscheinend nur dem apostolischen Zeitalter angehörte, ich meine das χάρισμα ἰαμάτων. Durch diese Bemerkung sind wir auf die Erwägung der ersten Frage zurückgeführt.

Aus dem bisher Erörterten ergibt sich unstreitig, es sey kein Grund vorhanden, die die Krankenheilung betreffende Forderung des Jakobus auf das χάρισμα ἰαμάτων des ersten christlichen Zeitalters zu beziehen. Vielmehr so wie die Forderung

vorliegt, wenn wir einstweilen noch von dem ἀλείφειν ἐλαίῳ absehen, ist sie von der Art, daß sie in allen Zeiten ihre Anwendung findet. Am Krankenbette findet der Seelsorger stets einen sehr wesentlichen Theil seiner amtlichen Funktion zu erfüllen. Die Forderung des Jakobus, so ist aber jetzt weiter zu sagen, kann sich nicht einmal auf das χάρισμα ἰαμάτων beziehen; und zwar aus dem Grunde, weil hier von einer Funktion der Presbyter, als der von ihnen selbst zu versehenden, die Rede ist, das χάρισμα ἰαμάτων aber nicht an das Presbyteramt gebunden war. Daß aber die Presbyter blos der geordneten Vollziehung des χάρισμα ἰαμάτων wegen gerufen werden sollten, dieß ist eine leere Ausflucht, und wird durch eine völlig grundlose Willkühr der Stelle aufgedrungen. Die genauere Betrachtung dessen, was hier den Presbytern zur Pflicht gemacht wird, gewährt ein andres Resultat. Es erscheint hier das Amt der Presbyter in einer so entschiedenen Abgränzung des Verhältnisses zu den Gemeindegliedern, und die Funktion der dieses Amt Versehenden hat einen so bestimmten seelsorgerischen Charakter, und eine selbst mit gottesdienstlichen Formen zusammenhängende Eigenthümlichkeit, daß sich uns hier schon der Anfang derjenigen kirchlichen Einrichtung darbietet, welche späterhin einen integrirenden Theil der Kirchenverfassung bildete *).

Nun aber wird auch das ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ in ein klareres Licht treten. Daß das ἀλείφειν ἐλαίῳ hier als ein zu der Funktion der Presbyter am Krankenbette gehöriger Bestandtheil aufzufassen sey, und zwar als ein solcher, der selbst auch seinen eigenen religiösen Charakter hat, dieß ergiebt sich unzweifelhaft durch die Stellung der Worte V. 14. ἀλείψαν-

---

*) Wetstein führt aus Bava Bathra f. 11. 6. 1. an: Sermonem argutum habuit R. Pinchas, fil. Chamae: quicumque habet aegrotum intra domum suam, eat ad sapientem et petat, ut pro ipso imploret Dei misericordiam. Sanhedr. f. 101. 1. Aegrotante R. Elieser, congregati sunt quatuor Seniores ad eum visitandum.

τες αὐτὸν ἐλαίῳ zwischen προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, und ἐν τῷ ὀνόματι τῦ κυρίυ, welche letzteren Worte eben so wohl mit ἀλείψαντες αὐτόν, als mit προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν zu verbinden sind: so daß also auch das ἀλείφειν ἐλαίῳ hier nicht blos als ein medicinisches Heilmittel genannt seyn kann, sondern als ein religiös-geweihtes Heilmittel. Eben darum aber gehört die Anwendung desselben zur Funktion der Presbyter selbst. Das Oel, das allgemeine Heilmittel im Morgenlande, wurde schon von den ersten Jüngern des Herrn zu Krankenheilungen gebraucht, nach Marc. 6, 13. So mag dasselbe hierauf überhaupt bei der Berathung der Kranken in den christlichen Gemeinden angewendet worden seyn, und mag dann allmählich auch eine symbolische Bedeutung der Weihe des Kranken für Gott erhalten haben. War aber einmal das Salben mit Oel mit der Fürbitte der Presbyter für die Kranken in Verbindung gebracht, so nahm es eben hiermit auch einen religiösen Charakter an, und es wurde nun von selbst auch ein Theil der amtlichen Funktion der Presbyter. In dieser Weise erscheint es hier.

Berücksichtigen wir noch Einzelnes. Τὺς πρεσβυτέρυς in V. 14. ist Plur. indefinitus: die Presbyter, sagt Jakobus, weil er von den Presbytern nach ihrer amtlichen Funktion redet. Das aber, was am Krankenbette zu besorgen war, konnte im einzelnen Falle der einzelne Presbyter besorgen. Ἐν τῷ ὀνόματι τῦ κυρίυ ist mit beidem zu verbinden, mit προσευξάσθωσαν und mit ἀλείψαντες ἐλαίῳ. Ἐν τῷ ὀνόματι τῦ κυρίυ (Christi, in welchem Gott offenbar ist) d. h. an der Stelle des Herrn, aus seinem Geiste und seiner Kraft, und getrieben von ihm, und zur Förderung seines Reichs.

V. 15. Ἡ εὐχὴ τῆς πίςεως, das Gebet des Glaubens, d. i. das aus dem wahren lebendigen christlichen Glauben hervorgehende Gebet. In Bezug auf den vorangehenden Vers ist εὐχὴ τῆς πίςεως als die glaubige Fürbitte aufzufassen. Aber der Zusammenhang mit dem nachfolgenden 16. V. zeigt, daß mit der Fürbitte in dem εὐχὴ τῆς πίςεως zugleich auch an das lebendige vertrauensvolle eigene Gebet dessen zu den-

ken sey, um dessen Rettung der Herr angefleht wird. Die Verba σώζειν, helfen, retten, ἐγείρειν, aufrichten, bezeichnen die geistige und leibliche Hülfe; und die geistige Hülfe wird nun sehr bestimmt herausgehoben in dem hinzugefügten: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκὼς, ἀφεθήσεται αὐτῷ (sc. τὸ ἁμαρτίας πεποιηκέναι). In diesem Zusammenhange, und da Jakobus selbst 3, 1. anerkennt: πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες, muß ἁμαρτίας restriktive aufgefaßt werden von denjenigen Sünden, von welchen die natürliche Folge Krankheiten sind, wie z. B. Ausschweifungen solche Sünden sind.

Ἀφεθήσεται αὐτῷ, d. h. es wird ihm das Bewußtseyn der Verzeihung der Schuld, der göttlichen Lossprechung von der Schuld, angeeignet werden. Es ist also hier die im Glauben erfolgende Rechtfertigung des Sünders nur auf einen besonderen Fall des Lebens angewandt. Aber eben deßwegen, weil die Rechtfertigung, weil die dem Bewußtseyn des Christen angeeignete Vergebung nur im Glauben erfolgt, oder mit Jakobus zu reden, nur auf den thätigen Glauben hin; der wahre Glaube aber die Reue über die Sünde in sich hat, und den Entschluß zur Besserung aus sich hervortreibt; dieses beides aber in seiner Aufrichtigkeit sich namentlich durch ein unumwundenes Sündenbekenntniß kundgiebt; — denn wer mit Aufrichtigkeit seine Sünden bekennt, der giebt eben damit zu erkennen, daß sie ihm leid sind, und daß er von nun an sich zu bessern bereit ist: — darum fährt jetzt der Verf. uns. Br. in

V. 16. fort: ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, bekennet einander eure Verfehlungen, bekennet einander, was sich jeder für Sünden zu Schulden kommen ließ, — einander, ἀλλήλοις, d. h. nicht: den Presbytern, mit Ausschluß der Anderen, wie es gedeutet wird, wenn man aus dieser Stelle für die Ohrenbeichte den Beweis führen will; sondern es heißt: die Christen überhaupt sollen einander aufrichtig bekennen, was sie auf dem Herzen haben. Jakobus geht von dem Besonderen, V. 14. 15., wieder auf das Allgemeinere über, wie nämlich die christliche Gemeinschaft überhaupt, als Gemeinschaft wechselseitigen Vertrauens und wechselseitiger Liebe,

die Hülfsmittel zur Erweckung derjenigen Seelenstimmung in sich hat, in welcher das christliche Leben wurzelt. Eben deßwegen, weil so der Verfasser unseres Briefs auf das Segensvolle der christlichen Gemeinschaft zu reden gekommen ist: so knüpft er hierauf eben so allgemein die Forderung der wechselseitigen Fürbitte aller Gemeindemitglieder für einander an, wie diese in der Idee der christlichen Gemeinschaft gegründet ist: *καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων*. Hierdurch wird, so zu sagen, das allgemeine christliche Priesterthum *) als Gegengewicht hingestellt gegen das in V. 14. und 15. berührte besondere christliche Priesterthum. Aber so kann nun auch in diesem Gedankenzusammenhange der Satz *ὅπως ἰαθῆτε* unmöglich auf die in V. 14. und 15. besprochene Krankenheilung zurückgehen; sondern *ἰᾶσθαι* muß hier bedeuten in allgemeinerem und höherem Sinne geheilt werden von Allem, wodurch das christliche Leben, nach welcher Seite hin es sey, somit allerdings auch nach der leiblichen, zuerst aber nach der geistigen, befleckt wird, und überhaupt hinter der Idee des göttlichen Reichs zurückbleibt. *Ὅπως ἰαθῆτε* heißt also: damit ihr von allem Unchristlichen geheilt werdet. Gewählt ist der Ausdruck allerdings mit Rückbeziehung auf das Vorangehende; aber das Vorangehende veranlaßte diesen Ausdruck als ein Bild, das seine selbstständige Bedeutung hat; und das in dieser Bedeutung auch sonst im A. und N. T. sich findet, z. B. Jes. 6, 10. Matth. 13, 15. Joh. 12, 40. Luc. 4, 18. 1. Petr. 2, 24. Sirach 26, 3. Und bei Stobaeus (nr. 86. p. 132. Ed. Reland) sagt Epiktet: *ψυχὴν σώματος ἀναγκαιότερον ἰᾶσθαι*.—*Πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη*, auch hier ist *δίκαιος* derjenige, der so ist, wie er seyn soll, d. h. hier also namentlich, im Zusammenhange mit dem göttlichen Reiche, und nach der Idee desselben. *Δέησις ἐνεργουμένη*, das kräftige, ernste und aufrichtige Bittgebet, mithin bei dem Christen dasjenige, das im Glauben aus dem Impulse Jesu Christi hervorgeht, und aus seiner Kraft und seinem Geiste erfolgt (= *εὐχὴ τῆς πίστεως ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου*); *πολὺ ἰσχύει*, es hat große Wirksamkeit — im göttlichen Reiche; die lebendige Erregung, und das leben-

*) Vgl. 1 Petr. 2, 5. 9. Offenb. 5, 9.

dige Zusammenwirken der Lebenskräfte des göttlichen Reiches sind durch dasselbe bedingt. Dieß muß erklärt werden auf diejenige Weise, in welcher oben der Gegenstand entwickelt wurde. Ist es im Gebet, das im Namen Jesu geschieht, der Herr selbst, der in dem Glaubigen betet: so ist die δέησις τῦ δικαίυ ἐνεργυμένη ein wesentlicher Bestandtheil des συμβασιλεύειν τῷ Χριςῷ, der Theilnahme an seiner Regierung des von ihm begründeten und erhaltenen göttlichen Reiches.

V. 17. 18. Elias war ein Mensch, gleich wie wir; und er flehte im Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht im Lande 3 Jahre und 6 Monate. 18. Und wiederum betete er, und der Himmel gab Regen, und die Erde ließ ihre Frucht hervorsprossen.

Das Gebet des Elias ist hier als Beispiel sowohl des kräftigen Ernstes, als der Erhörlichkeit eines solchen ernsten Gebets aufgeführt; und es ist dabei weder à majori ad minus, noch à minori ad majus argumentirt, sondern in dem Beispiele ist Elias den anderen Menschen, die zum göttlichen Reiche gehören, gleichgestellt, und zwar ausdrücklich, und in einer Form der Diktion, welche den Zweck hat, den möglichen Einwurf abzuschneiden, als ob von dem Beispiele die Anwendung nur auf eben so ausserordentliche Menschen, dergleichen Elias war, zu machen sey. Deßwegen nämlich ist von Elias gesagt: ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν. Ὁμοιοπαθὴς hebt es heraus, daß auch Elias gleich einem anderen Menschen an der Schwäche und Leidensfähigkeit menschlicher Natur Theil genommen; wie so das Wort ὁμοιοπαθὴς statt ὅμοιος auch Weish. 7, 3. Ap.Gesch. 14, 15. vorkommt. Und um den Elias ja recht als den den Menschen gleichen Menschen zu bezeichnen, ist überdieß noch ἄνθρωπος gesetzt, das hier nicht lediglich überflüssig steht. Was von Elias angeführt ist, findet sich im A. T. erzählt 1. Kön. 17, 1. 18, 41 ff. In diesen Erzählungen wird das Gebet des Elias nicht ausdrücklich erwähnt, wofern man nicht den dort sich von Elias findenden Ausdruck עָמַד לִפְנֵי יְהוָה geradezu auf das Gebet beziehen will; aber es wird supplirt durch die

jüdische Tradition, die sich hinsichtlich des Gebets des Elias auch, wie bei Jakobus, im 4. Buch Esra, Cap. 7. findet: Oravit Elias pro his, qui pluviam acceperunt. Der jüdischen Tradition, die überhaupt, wie wir auch aus der Rede des Stephanus in der Apostelgeschichte sehen, Manches zu den alttestamentlichen Erzählungen ergänzte, folgte Jakobus sodann auch in der Angabe der 3½ Jahre, während welcher es zur Zeit des Elias im Lande (ἐπὶ τῆς γῆς, d. h. im Lande Palästina) nicht mehr geregnet habe, da das A. T. selbst nur drei Jahre nennt. In der Tradition haben sich diese drei Jahre wohl deßwegen in vierthalb Jahre umgebildet, weil seit den Weissagungen Daniels und seit der Epoche des Antiochus Epiphanes ein Zeitraum von 3½ Jahren eine Unglücksperiode, eine Zeit der Landescalamität, bezeichnet. Daß aber Jakobus die Angabe der 3½ Jahre aus der Tradition nahm, sehen wir daraus, weil dieselbe Angabe, abweichend vom A. T., auch Luc. 4, 25. und in dem Tract. rabbin. Jalkut Schimoni zu 1. Kön. 16. sich findet. In προσευχῇ προσηύξατο verstärkt προσευχῇ den Begriff, der durch das Verb. finit. ausgedrückt ist. Vgl. Winer, neutestamentliche Grammatik, S. 390. Προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, eine Construktion, wie Jes. 5, 6. LXX.: ταῖς νεφέλαις ἐντελοῦμαι, τοῦ μὴ βρέξαι εἰς αὐτὸν (ἀμπελῶνα) ὑετόν. Winer, ebend. S. 268 f.

V. 19. 20. Brüder, so Jemand unter euch von der Wahrheit abgeirrt, und es führt denselben Einer zurück, 20. der wisse, daß, wer den Sünder zurückführt von dem Irrthum seines Weges (von seinem irrigen Wege), eine Seele vom Tode erretten wird, und verhüllen die Menge der Sünden.

Dieser Schluß ist mehr der Schluß einer didaktischen Abhandlung, als eines Briefes; aber unser Brief hat sich ja auch zur didaktischen Abhandlung selber gestaltet. Bengel im Gnomon: Conclusionem facit Jacobus non ut epistolae, sed ut libri cujuspiam, multitudinem verborum, Spiritu ipsum agente, vitans. Ego, inquit, hac epistola salu-

tem vestram quaero: quaerat quilibet coram salutem alterius.

Als Schluß einer didaktischen Abhandlung betrachtet ist derselbe treffend; und begreift auf energische Weise die ganze Tendenz des Briefs Jakobi in sich, und faßt zusammen, was sich der Verfasser selbst zur Aufgabe gemacht, den irrenden Bruder zur Wahrheit, den Sünder zum Leben in Gott zurückzuführen, — eine heilige Pflicht für den Bürger des göttlichen Reichs im Verhältniß zu seinen Mitbrüdern. Ἀλήθεια bezeichnet beides, die Wahrheit der Erkenntniß, und die Einstimmigkeit des Lebens mit dem göttlichen Willen (mit dem Geiste des göttlichen Reichs). Πλάνη ὁδοῦ (error viarum), die irrige und sündhafte Denk=, Gesinnungs= und Handlungsweise. In dem Satze σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου ist ψυχήν aufgeführt als das Unvergängliche des menschlichen Wesens, und θάνατος hat auch hier jenen umfassenden Begriff, wie derselbe früher entwickelt wurde, Untergang des Menschen im Ausgeschlossenwerden desselben von der Gemeinschaft Gottes und des Erlösers, von der Gemeinschaft des göttlichen Reichs. Daher ist zu dem Satze, daß ein solcher die Seele seines Bruders vom Tode errette, sofort hinzugesetzt: καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν, d. h. und er wird seinem Bruder Ursache, daß diesem seine Sünden, wie viel dieser auch seyen, vor Gottes Augen bedeckt, verhüllt, d. h. von Gott vergeben werden.





